ناشر کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اردو روڈ کراچی ملا

اردو زبان کے مشہور محقق و اہل قلم ڈاکٹر سبزواری صاحب نے کئی سال پہلے فکر و فن پر متعدد تحقیقی مضامین لکھے تھے، اب یہی مضامین کتاب کی شکل میں انجمن ترقی اردو کی طرف سے شائع ہوتے ہیں، اس کتاب کا مقصد مصنف نے یہ بیان کیا ہے "فکر غالب کی گہرائی اور پہنائی کے جلوے دکھا کر اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اردو کا شاعر شاعر ہی نہیں ہوتا، فن کے اسرار، علم کے نکات اور حیات کائنات کے حقائق پر بھی اس کی نظر ہوتی ہے۔" اس مقصد میں مصنف پوری طرح کامیاب ہوئے ہیں، اور اس سلسلہ میں انھوں نے ان لوگوں کا بھی محققانہ جواب دیا ہے جن لوگوں کے نزدیک غالب محض ایک شاعر، انشاپرداز اور ادیب تھے اور ان میں کوئی تحقیقی صلاحیت نہ تھی۔

ترکی نظامِ طب کی تاریخ - از ڈاکٹر سہیل انور ایم ڈی، ترجمہ نیر واسطی،

صفحات ۸۸، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر مجلس بو علی سینا، لاہور، قیمت عہ

فن طب کی ترویج و ترقی میں جن ممالک کا حصہ رہا ہے ان میں عام طور پر اسکندریہ، الہ آباد، جندی شاپور اور بغداد وغیرہ کا ذکر تو کیا جاتا ہے، مگر ترکی کا نام نمایاں طور پر نہیں آتا، حالانکہ یہاں فن طب کی بڑی خدمت ہوئی ہے، اور علمی، فنی اور عملی لحاظ سے اس میں بڑا اضافہ ہوا ہے، اس کمی کو پورا کرنے کے لیے ایک ترک مصنف سہیل انور نے انگریزی زبان میں یہ مختصر رسالہ اور یجنز آف ٹرکش ہسٹری آف میڈیسن کے نام سے لکھا تھا، زیر تبصرہ رسالہ اسی کا اردو ترجمہ ہے، جسے نیر واسطی صاحب نے کیا ہے، اس رسالہ سے ترکوں کی طبی خدمات پر پورے طور پر روشنی پڑتی ہے، یہ رسالہ بہ قامت کہتر اور بہ قیمت بہتر کا مصداق ہے، اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے اس کا مطالعہ دلچسپی کا باعث ہوگا۔

"م، ج"

جلد ۹۲۔ ماہ ربیع الثانی ۱۳۸۳ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۶۳ء۔ عدد ۳

مضامین

اطلاع

جناب سخی احمد صاحب لکچرار سندھ یونیورسٹی حیدرآباد (مغربی پاکستان) گرمیوں کی چھٹی میں حیدرآباد سے باہر تھے، اس لیے انکی عدم موجودگی میں جو منی آرڈر بھیجے گئے وہ واپس ہو گئے، اب وہ حیدرآباد (مغربی پاکستان) پہنچ گئے ہیں، اس لیے معارف کے پاکستانی خریدار اب معارف کا چندہ مبلغ ہے ان کے پتہ پر مہربانی کر کے منی آرڈر کر دیں۔

پاکستان میں روپیہ جمع کرنے کا انتظام ہو جانے کے باوجود ہمارے بعض خریدار روپئے نہیں بھیج رہے ہیں جس کی وجہ بقایا بڑھتا چلا جا رہا ہے، امید ہے کہ وہ آئندہ اس کا خاص طور سے خیال کرینگے، اور ذیل کے پتہ پر اپنا روپیہ بھیجکر ہم کو ممنون کرینگے۔

پتہ:- جناب سید سخی احمد صاحب لکچرار سندھ یونیورسٹی حیدرآباد (مغربی پاکستان)

منیجر

شذرات

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ مولانا عبد الغنی صاحب پھولپوریؒ نے کراچی میں انتقال فرمایا، مولانا مرحوم حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے اجل خلفا میں تھے اور اس صوبے کے مشرقی اضلاع خصوصاً اعظم گڑھ میں ان کا علمی و روحانی فیض نصف صدی سے زیادہ جاری رہا، انھوں نے مرشد کی تعلیمات اور ملفوظات و مواعظ کو ایسا جذب کیا تھا کہ ان کی تحریر اور گفتگو میں اسی کا عکس نظر آتا تھا، ان میں جذب و سلوک دونوں کی شانیں تھیں، اہتمام شریعت اور مریدین و متوسلین کی تعلیم و تربیت میں سالک تھے، اور اپنی نجی زندگی میں مجذوب، ان میں عجیب سادگی اور وارفتگی تھی، ضروریات زندگی میں سے کسی چیز میں بھی اہتمام نہ تھا، وہ صحیح معنوں میں زاہد تھے، ان کی سادگی بلکہ بے سروسامانی کو دیکھ کر ان کے ایک خواجہ تاش بزرگ نے اکبر کا یہ فرمایا تھا کہ ان کے یہاں نئی کیا پرانی روشنی کا بھی گذر نہیں ہے۔

مولانا نے عربی کے دو مدرسے بھی قائم کیے تھے، ایک سرائے میر میں، دوسرا پھولپور میں، پھولپور کے مدرسے کی حیثیت اب مکتب کی رہ گئی ہے، مولانا کی تعلیم و تربیت عملی تھی، اس لیے تالیف و تصنیف کی طرف ان کی توجہ نہ تھی، آخر عمر میں چند رسالے اور ایک ضخیم کتاب معیت الٰہیہ کے نام سے لکھی تھی جو سالکین راہ طریقت کے لیے بہت مفید ہے، حضرت مولانا اشرف علی صاحبؒ سے حضرت سید صاحبؒ کی ارادت کے بعد مولانا مرحوم کو دار المصنفین کے لوگوں سے خاص تعلق ہو گیا تھا، اور وہ یہاں اکثر تشریف لایا کرتے تھے، وہ تین سال ہوئے پاکستان چلے گئے تھے، چند مہینے ہوئے کہ فالج کا حملہ ہوا، اس کے اثر سے ۱۱ اگست کو کراچی میں انتقال فرمایا،

اسّی سال کے قریب عمر تھی، اللہ تعالیٰ عالم آخرت میں ان کے مدارج بلند فرمائے، ان بزرگوں میں سے جو کبھی اٹھتا ہے، اس کی جگہ ہمیشہ کے لیے خالی رہ جاتی ہے، مولانا پھولپوری کے انتقال کے بعد اس نواح میں صرف مولانا وصی اللہ صاحب کی ایک ذات رہ گئی ہے، جس سے ارشاد و ہدایت کا چراغ روشن ہے، اللہ تعالیٰ ان کا سایہ عرصہ دراز تک قائم رکھے۔

ہمارے صوبے کی حکومت نے سہ لسانی فارمولے میں اس کے اصلی مقصد و منشا کے برخلاف سنسکرت کو شامل کر کے اردو کی تعلیم کا دائرہ بہت تنگ کر دیا ہے، تاہم اگر وہ تھوڑی سی کشادہ دلی سے کام لے تو کسی حد تک اردو کی تعلیم قائم رہ سکتی ہے، جہاں تک ہم کو معلوم ہوا ہے، تیسری زبان کی تعلیم کے انتظام کے لیے اس کے پڑھنے والوں کی کوئی تعداد معین نہیں کی گئی ہے، بلکہ اس کے لیے (Sizable) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جس کی مختلف تشریحیں ہو سکتی ہیں، اس لیے اگر حکومت واقعی اردو کی تعلیم کا دروازہ بند کرنا نہیں چاہتی تو اس کو مندرجہ ذیل باتوں کو ماننے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیے۔

(۱) ثانوی اسکولوں میں تیسری زبان کی تعلیم کے لیے صرف پانچ طلبہ کی شرط رکھی جائے، یعنی جہاں اس کے پانچ پڑھنے والے ہوں وہاں اس کی تعلیم کا انتظام کیا جائے، (۲) جن اسکولوں میں اختیاری مضمون کی حیثیت سے اردو کی تعلیم پہلے سے چلی آرہی ہے ان میں پانچ کی شرط ضروری نہ قرار دی جائے، بلکہ جس حال میں اردو کی تعلیم چلی آرہی ہے اس کو قائم رکھا جائے، پانچ سے کم طلبہ میں اس کو ختم نہ کیا جائے، اس لیے کہ سہ لسانی فارمولے کا مقصد کسی زبان کی تعلیم ختم کرنا نہیں، بلکہ اس کے لیے سہولت فراہم کرنا ہے، (۳) جہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں یعنی نہ اردو کے پانچ طلبہ مل سکیں اور نہ اختیاری مضمون کی حیثیت سے اردو کی تعلیم جاری ہو، وہاں ان طلبہ کو جو اردو پڑھنا چاہتے ہیں، اپنے طور پر اس کی تعلیم حاصل کر کے اردو کے امتحان میں شرکت کی اجازت دی جائے، جس طرح ان طلبہ کو جن کی مادری زبان اردو نہیں ہے

مذکورۂ بالا شکل میں پرائیوٹ تیاری کرکے اپنی مادری زبان کے امتحان میں شرکت کی اجازت ہے۔

(۴) اردو کے ٹرینڈ ٹیچرس کا معقول انتظام کیا جائے، اس کے بغیر اردو کی تعلیم کی اجازت بالکل بے معنی ہے۔

لڑکوں سے بڑھکر لڑکیوں کی تعلیم کا مسئلہ ہے، اگر ماں کی زبان اردو ہے تو اس کی اولاد اس سے بالکل بیگانہ نہیں رہ سکتی، لیکن اگر ماں کی زبان بدل جائے تو پھر اس کی تلافی تعلیم بھی مشکل سے کر سکتی ہے، اگر ہماری لڑکیوں کی زبان ہندی یا سنسکرت ہو گئی تو آیندہ نسل کی زبان خود بخود ہندی یا سنسکرت ہو جائیگی، اور اردو کا قضیہ ہی ختم ہو جائیگا، اس لیے لڑکیوں کی اردو کی تعلیم کا مسئلہ لڑکوں سے بھی زیادہ اہم ہے، اور اسکولوں میں ان کی اردو تعلیم کے انتظام پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے، اس کی ذمہ داری حکومت کے ساتھ ساتھ طلبہ اور ان کے والدین پر بھی ہے، اگر وہ یہ طے کرلیں کہ خواہ کتنی ہی مشکلات پیش آئیں وہ اردو کی تعلیم ضرور حاصل کریں گے، اور اگر اس کے لیے تھوڑا سا دنیاوی نقصان بھی برداشت کرنا پڑے گا تو اس کو بھی گوارا کریں گے تو مخالف حالات کے باوجود اردو کی تعلیم کسی نہ کسی حد تک قائم رہ جائے گی۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اب اُردو کے مسئلہ کا حل حکومت کی چشمِ التفات سے زیادہ خود اردو والوں کی جد وجہد اور ایثار و قربانی پر موقوف ہے، اگر وہ اس کے لیے معمولی ایثار بھی نہیں کرسکتے تو تنہا حکومت کی شکایت کچھ زیب نہیں دیتی، ایسے لوگ جو اردو کی تعلیم کے اجازت کے باوجود اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے یا ان کے والدین اس کی تعلیم نہیں دلاتے وہ قومی خودکشی کے مرتکب ہو رہے ہیں، یہ سطریں ہم نے بڑے دکھ کے ساتھ لکھی ہیں، لیکن واقعات نے ان کے لکھنے پر مجبور کردیا، ہم نے اوپر جو تجویزیں پیش کی ہیں، امید ہے کہ اُردو مجالس، اُس کے کارکن اور اردو کے حامی، اخبار و رسائل ان کی تائید اور ان کو منوانے کی پوری جد وجہد کریں گے۔

مقالات

ہندوستان کے مسلمانوں کا فن تعمیر

از

جناب پروفیسر محمد مجیب صاحب جامعہ ملیہ دہلی

انسان نے اپنے تخیل اور تخلیقی قوت کو سب سے پہلے عبادت گاہ اور قبر کی تعمیر ہی میں آزمایا، اور اس طرح فن تعمیر انسان کے عقائد، امیدوں اور آرزوؤں کو ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ بن گیا، تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ تہذیبیں جب عروج پر پہنچیں تو ایسی تعمیرات پر بھی توجہ کی گئی جن کا مصرف سماجی ضروریات کو پورا کرنا تھا، جیسے کہ یونانی اور رومن شہروں میں سیاسی جلسوں کے لیے فورم، ڈراموں وغیرہ کے لیے ایمفی تھیٹر، حمام کی منزلوں کی رہایشی عمارتیں، مگر اب سے تین سو برس پہلے تک عبادت گاہیں اور مقبرے تعمیرات میں سب سے نمایاں حیثیت رکھتے تھے، شاہی محل کو بھی شان و شوکت اور کسی قدر تقدس حاصل تھا، اس لیے کہ وہ حاکم کی حشمت اس کے اقتدار اور اس کی سربلندی کی علامت مانا جاتا تھا، مگر محل صرف دنیاوی مرتبہ حاصل کرسکا، اس کی تعمیر میں قیمتی سامان اور فن آرائش کا کمال تو دکھایا جاسکا لیکن انسان کی جذباتی اور روحانی قوتیں بروے کار نہ لائی جاسکیں، اس کے برخلاف مقبرہ، زندگی، موت اور ابدیت کا نقطۂ اتصال تھا، قدیم زمانے میں بادشاہ کی شخصیت کے بارے میں جو عقائد تھے، انھوں نے شاہی مقبرے کو ایک دینی حیثیت دیدی، اور اس زمانے میں بھی جب یہ بات

سمجھ میں آگئی تھی کہ بادشاہ اور دوسرے انسانون میں نوعیت کا کوئی فرق نہیں ہے، شاہی مقبرون کی
تعمیر میں پرانے عقائد کا اثر رہا، اسی طرح عبادت گاہ کے بارے میں جو قدیم تصورات تھے،
ان کا پر تو اس وقت بھی عبادت گاہ کی تعمیر میں نظر آتا رہا، جب کہ عبادت سے بیشتر اور اسلام
میں تمام سحر نمازیں خارج کر دی گئین، ہندوستانی مسلمانون کے فن تعمیر میں مسجد اور مقبرہ لامحالہ
ہماری توجہ کا مرکز بن جاتے ہیں، اگرچہ محلون، منارون، دروازون اور دوسری تعمیرات
میں حسن اور فنی کمال کی کمی نہیں ہے۔

مسلمانون کے لیے ہر وہ چھوٹی بڑی جگہ جو صاف ستھری اور ہموار ہو عبادت گاہ کا کام
دے سکتی ہے، لیکن چونکہ پنج وقتہ نماز باجماعت ہر موسم میں کھلے میدان میں ادا نہیں کی جا سکتی،
اس لیے ابتدائی زمانہ سے ہی مسجدین بنائی جانے لگیں، مسلمانون کے اس عقیدے نے کہ
رفتہ رفتہ تمام دنیا اسلام قبول کرے گی، اور مسلمانون کی تعداد میں روز افزون اضافہ
نے بھی مسجد کے نقشے پر اثر ڈالا، اس طرح کہ جس مسجد کی تعمیر میں سیاسی اور جماعتی
مصلحتین پیش نظر تھیں، اس میں یہ خیال ظاہر کرنے کی کوشش کی گئی، کہ عبادت کرنے
والے بے شمار اور عبادت کا مقام غیر محدود ہے، شاہی مقبرہ کے ساتھ برکت کا کوئی تصوّر
وابستہ نہ تھا، اس کے برعکس وہ شریعت سے انحراف کی مثال تھا، مگر اسی کے ساتھ
وہ اولوالامر کی شخصیت اور اس قوت کی ایک علامت کا کام دیتا تھا، جو آویزشون کے
عالم میں جماعت کی خود اعتمادی کو قائم رکھنے کے لیے ضروری تھی، کیونکہ اس دنیا میں امن
و آشتی کا مدار تدبر اور استقلال پر ہوتا ہے، معمولاً شاہی مقبرہ کے گرد باغ بھی ہوتا،
اور باغ کے ذریعہ اس کی عمارت اور قدرتی ماحول کے درمیان ہم آہنگی
پیدا کی جاتی، شاہی مقبرہ کے دروازے ایسے ہوتے جو اس کا سلسلہ قلعہ، شہر

اور رہائشی مکان سے ملا دیتے، مسجد اور مقبرے کے درمیان ایک معنوی تعلق تھا، جس سے وہ دونون
کی حیثیت واضح ہوتی تھی، اور انھیں ہم حقیقت، حسن اور قوت کے ایک ہم آہنگ تصور کے
دو پہلو قرار دے سکتے ہیں، مدرسے، پل، حوض، باؤلیان، سرائے اور شفا خانے
بنانا نیک کام مانا جاتا تھا جس کی بدولت بادشاہ اور دنیدار لوگ انسانون کی دعائیں
اور خدا کی خوشنودی حاصل کر سکتے تھے،

ہندوستانی مسلمانون کے فنّ تعمیر کی مخصوص قدرون کو دریافت اور واضح
کرنے کی بہت سی کوششیں کی گئی ہیں، عام رجحان اس طرف ہے کہ اس کا سلسلہ
ایک جانب اسلامی اور دوسری جانب بدھمتی اور ہندو فنّ تعمیر سے ملا کر یہ
دکھایا جائے کہ اس میں ہندوستانی اور غیر ہندوستانی قدرون کی آمیزش کی گئی ہے،
نقادون میں کسی نے غیر ہندوستانی اسلامی عنصر کو، کسی نے غیر مسلم ہندوستانی عنصر کو
زیادہ نمایان کیا ہے، دراصل یہ فنّ تعمیر ہندوستانی مسلمانون کا اپنا اور جداگانہ ہے،
اس میں ان کی جماعتی "شخصیت" اپنے خاص طریقے پر ظاہر ہوتی ہے، اسلامی اور
قدیم ہندوستانی روایات کا اس میں اتنا ہی دخل ہے، جتنا کہ کسی ادیب کے
اسلوب بیان میں علم لسانیات کو، فنّ تعمیر وہ میدان ہے کہ جس میں ہندوستانی مسلمان
کے ذہن نے پوری آزادی کے ساتھ اپنی تخلیقی قوت کا کمال دکھایا، یہ وہ آئینہ ہے،
کہ جس میں ہندوستانی مسلمان کی تہذیبی صورت پوری اور صاف صاف نظر آتی
ہے، فن تعمیر کو اپنا آئینہ بنانے کے لیے ہندوستانی مسلمانون نے جو ذریعے اختیار کیے ان
کی حیثیت ضمنی ہے، ان کی وجہ سے ہمیں اصل حقیقت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے،
اس اصل حقیقت کو کچھ تلاش کرنے کی بھی ضرورت نہیں، یہ بہت نمایان ہے،

اور اس کا نقش ہمارے ذہن پر قائم رہتا ہے، اگر ہم زبردستی اس میں اور اپنے پہلے سے قائم کئے ہوئے نظریوں میں مطابقت پیدا نہ کرنا چاہیں،

قدیم ہندوستانی کا فن تعمیر، بجاری، سنگ تراشی اور مورت سازی کے فنون کے ارتقا کا نتیجہ تھا، وہ بدھمتی عبادت گاہیں اور خانقاہیں جو چٹانوں کو کاٹ کر بنائی گئیں، فن تعمیر کی صحیح مثالیں ہیں، لیکن جب مسلمان ہندوستان میں آباد ہوئے، تو بدھمتی تعمیرات کا سلسلہ بند اور اس فن کو برتنے والے تقریباً ناپید ہو چکے تھے، گیارہوین، بارہوین اور تیرہوین صدی میں جو مندر بنے وہ ایسے دینی جذبے کو ظاہر کرتے ہیں، جو نفسیاتی اعتبار سے اسلامی نظریئے کی پوری پوری ضد ہے، بہت سے مندروں کی تعمیر میں انتہائی اولوالعزمی سے کام لیا گیا، لیکن مندر چاہے جتنا چھوٹا یا بڑا ہوتا، اس کا مرکز اس کا بت ہوتا تھا، اور اس بت کو ہمیشہ ایک چھوٹے تاریک کمرے میں رکھا جاتا جسے وِمَن کہتے ہیں، بت سے ہر بت پرست کا معاملہ الگ ہوتا، ہر شخص بت کی پرستش پجاری کی رہنمائی میں اپنی غرض سے کرتا، مندر کے صحن، حوض، منڈپ سے رجحان لوگ وِمَن میں جانے سے پہلے جمع ہوتے، مندر کی شان بڑھتی، مگر ان کی وجہ سے انفرادی پرستش کے اصول میں فرق نہیں پڑتا تھا، انفرادی پرستش اور نماز باجماعت کے اصولون کو کسی طرح ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا تھا، مندر اگر روایتی طرز پر بنایا جاتا تو اس کی بیرونی سطح مختلف قسم کی مورتوں اور شکلوں سے آراستہ ہوتی جن کے بنانے کا مقصد یہ تھا کہ عبادت کا شوق بڑھے، مندر کے اندر آرائش کی کوئی ایسی چیز نہ ہوتی، جو خیال کو باہر کی دنیا کی طرف لے جاتی بلکہ اس کی خاص کوشش کی جاتی کہ آدمی کی نظر اس کے اپنے دل پر جمی رہے،

مسجد کا حسن زمین آسمان کی طرح نظر کے سامنے ہوتا ہے، اور انسان کو خالق کائنات کی عظمت سے آگاہ کرتا ہے، چونکہ بنیادی تصور یہ ہے کہ تمام نوع انسانی کو خدا کے سامنے سربسجدہ ہونا چاہیئے، اس لئے مسجد کے نقشے کا مدار نمازیوں کی مفروضہ تعداد پر ہوتا ہے، مسجد کی طرح مقبرہ کا بھی کسی قدیم ہندوستانی تصور یا روایت سے تعلق نہیں ہے، اگر یہ باتیں ذہن نشین ہو جائیں تو ہم ان بیل بوٹون اور آرائش کی دوسری شکلون کو بیجا اہمیت نہ دیں گے جن کی بنا پر ہندوستانی مسلمانون کے فن تعمیر کا قدیم ہندوستانی فن سے رشتہ جوڑا جاتا ہے، مثلاً یہ خیال کہ محراب کا سلسلہ اس محراب نما روشندان سے ملتا ہے، جو بدھمتی غارون میں بنایا جاتا تھا، اور جو دراصل بانس کے روشندانوں کی نقل ہے، تاریخ اور فن تعمیر دونوں کے ارتقا کی غلط تشریح کرنا ہے، ہندو مندر کا در جس میں دیوار کا بوجھ پتھر (اور بالکل ابتدا میں لکڑی) کی شہتیر یا نٹل پر ڈالا جاتا تھا مسلمانون کی عمارتوں میں بھی نظر آتا ہے، مگر تعمیر کا یہ طریقہ محراب کی جگہ کام نہیں دے سکتا تھا، اس کا استعمال صرف تنوع پیدا کرنے اور آرائش کے لیے کیا گیا،

البتہ یہ طے کرنا مشکل ہے کہ ہندوستانی مسلمانون کے فن تعمیر کی کون سی خصوصیات اس کو اسلامی ملکون کے فن تعمیر سے ممتاز کرتی ہیں، اس لیے کہ مسلمانون میں عقائد، تصورات اور جمالیاتی معیار کا ایک رشتہ تھا، جو کہیں پر ٹوٹا نہیں۔ پھر بھی اس کا اپنا الگ انداز ہے، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، جیسے کہ قدرتی ماحول کا اثر، یا یہ کہ پتھر کا کام جاننے والے سب ہندوستانی تھے، یا یہ کہ مسلمانون کو آرائش کے ہندوستانی طریقے خاص طور پر پسند آئے، غالباً سب سے بڑا اسباب ان سیاسی، سماجی اور اخلاقی

سائل کا ردعمل ہوگا، جس سے مسلمانوں کو ہندوستان میں سابقہ پڑا، ان کے فن تعمیر میں اثبات خودی کی ایک کیفیت ہے، جو ان کے سیاسی اور مذہبی عمل میں نظر نہیں آتی، اس میں انسان اور حالات پر حاوی رہنے کا ایک حوصلہ مضمر ہے جس کا ان کی جد وجہد کے دوسرے میدانوں میں بس ایک ہلکا سا عکس دکھائی دیتا ہے،

ہم نے دوسرے سلسلوں میں اس تضاد کا ذکر کیا ہے جس میں ہندوستانی مسلمانوں کا ذہن مبتلا رہا، اس سے رہائی اس کو شاعری اور فن تعمیر میں ملی، جب تک کہ شاعری کی زبان فارسی تھی، ایک بندھے ہوئے طریقے کے مطابق زندگی گذارنے اور معاملات کو سمجھنے اور سمجھانے کی قید سے رہائی معشوق، ساقی، مے ومستی، وحدت، وجود اور خودی کے استعاروں نے دلائی، مگر فارسی بہرحال ایک غیر زبان تھی، ہندوستانی مسلمانوں نے اپنی شاعرانہ روایتوں کے ہوتے ہوئے جو ان کے ماحول سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں، ملک کی زبانیں، جیسے کہ ہندی، بنگالی، گجراتی، سندھی اختیار کرکے اور خاص طور سے اردو کی طرح ڈال کر اپنے خاص مزاج کے لیے گنجائش نکالی، فن تعمیر میں ان کو شروع ہی سے پوری آزادی حاصل تھی، اس پر خوف اور نفرت کا کوئی اثر نہیں تھا، قانون اور رسم کی پابندیاں نہیں تھیں، اسے نصب العین اور اغراض کے تضاد سے کوئی واسطہ نہ تھا، استعداد ہوتی، وسائل ہوتے، تعمیر کا مسالا ہوتا تو سب کچھ کیا جاسکتا تھا،

ترک جب ہندوستان میں آکر آباد ہوئے تو فن تعمیر بہت ترقی پا چکا تھا، لوگ گچ اور چونے کے استعمال سے واقف تھے، اور ڈھیم، محراب اور گنبد بنا سکتے تھے، دشواریاں یہ تھیں کہ تعمیر کے لیے ضروری مسالا کیسے حاصل کیا جائے، اور ایسے راج

اور مستری کیسے پیدا کیے جائیں جنھیں کام کا اتنا تجربہ ہو کہ ان شکلوں کو جو ترکوں کو مرغوب تھیں، ہندوستان کے قدرتی ماحول سے مطابقت دے سکیں، یہ افسوس کی بات ہوگی شرعی ممانعت کے باوجود مندروں کو توڑ کر پتھر اور دوسرا مسالا حاصل کیا گیا، اس تخریب کے لیے یہ عذر کافی نہیں ہے، کہ اس زمانے میں موزوں قسم کے پتھر بہت کمیاب تھے، اور نئی عمارتوں کو بنانے کے لیے پرانی تعمیرات کو توڑ ڈالنا عام دستور تھا، معماروں کی اس وقت کمی نہ ہوگی، مگر ہندوستان کے معمار دراصل سنگ تراش تھے، اور تعمیر کے نئے فن کو برتنے کے لیے انہیں کئی پشتوں تک مشق کرنے کی ضرورت پڑی ہوگی، جمالیاتی نقطہ نظر سے اس وقت کی کسی عمارت کو جانچنے کے لیے ہمیں اسی بات کو دیکھنا ہوتا ہے، کہ فنی اصول اور طریقوں کو کس طرح قدرتی ماحول سے ہم آہنگ کیا گیا، کیونکہ ہندوستانی مسلمانوں کی طبیعت اور ان کا مذاق ہم آہنگی کی ترکیبیں نکالنے میں ظاہر ہوا، دہلی کی فتح کے بعد مسجد قوت الاسلام اپنی قسم کی پہلی عمارت تھی جسے مسلمانوں نے بنوایا، حالات کچھ ایسے ہوں گے کہ قاعدے اور اصول کا خیال نہیں کیا جاسکتا تھا، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ مسجد کی شکل عبادت گاہ کے بجائے ایک سیاسی انقلاب کی سی ہے، اس سے دین کی قدریں ظاہر نہیں ہوتی ہیں، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مظاہرہ کیا گیا ہے، کہ جبر کے ذریعے لوگوں کا رویہ اور قدروں کا نظام کیسے بدلا جاسکتا ہے، یہ مسجد مندروں کو توڑ کر بنائی گئی، اور غالباً اگر اس کی ابتدائی شکل اب تک قائم رہتی تو ہم کو سیاسی انقلاب کی بے دردیاں زیادہ صاف نظر آتیں، دہلی کے فاتح، قطب الدین ایبک نے ایک مینار بھی بنوایا جو غالباً مذنہ تھا، مگر یہ لازمی تھا کہ اس مینار کو ایک سیاسی اور تہذیبی حیثیت حاصل ہو جائے، اور لوگ چاہیں تو اس کے نام کی وجہ سے، اس کو اس کے معمار کی

طرف منسوب کرین یا ایک جماعت کے عزم اور استقلال کی طرف اپنی شکل کے اعتبار سے
یہ منیار خالص ترکی اسلامی ہے، لیکن اس کے بنانے والے ہندوستانی معمارون کا ذہن
حسن طبع کے خاص تصورات میں ڈوبا ہوا تھا، قطب منیار میں اثباتِ خودی ملکہ مردانہ
زور کی صفتین نظر نہیں آتی ہیں، اس کی مختلف منزلون کی سطح میں تنوع پیدا کرکے کتبون
اور بیل بوٹون کی پٹیان ڈال کر ہر منزل پر چھجے اور ان چھجون کے بوجھ کو سنبھالنے
کے لیے محرابون کے شگوفے بنا کر اس کی جسامت کو بڑی خوبی سے چھپایا گیا ہے، اسکی
نزاکت اس کی بلندی کو نمایان کرتی ہے، اور اس کی مخروطی شکل اس کے بوجھ کو اس طرح
بنیادون پر ڈالتی ہے کہ اس کی مضبوطی بہت بڑھ گئی ہے، منیار کی اوپر کی دو منزلین بعد
کو بنائی گئین اور ناموزون ہیں،

قطب الدین ایبک خوش مذاق بھی تھا، اور اسے عمارتین بنانے کا شوق بھی تھا،
اس نے مسجد قوت الاسلام میں بعد کو ایک مقصورہ بنوایا جس کے بیچ میں ایک ۵۳ فٹ
اونچی محراب ہے، اور اس محراب کے بازوون پر دو دو چھوٹی محرابین ہیں، ان میں سے
بیچ کی اور دائین جانب کی دو محرابین اب تک کھڑی ہیں، بیچ کی محراب میں بہت ہی
دلکش تناسب پایا جاتا ہے، معلوم ہوتا ہے یہان ایسی ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے، جو تصور
اور نقشے سے بالاتر ہے، اور ہمیں حسن کے انجان عالمون میں پہنچا دیتی ہے مقصورہ
کی سطحی آرائش پھول پتیون، بیلون اور آیات قرآنی سے کی گئی ہے، گویا حسن کی
آواز آدمی تک لپٹنے والی بیلیں اور سرگوشی کرتی ہوئی پتیان پہنچا رہی ہیں، معمارون
اور سنگ تراشون پر جو کیفیت یہان طاری تھی، وہ اور کہیں نظر نہیں آتی،

قطب الدین نے اجمیر میں ایک مسجد بنوائی جسے "اڑھائی دن کا جھونپڑا" کہتے ہیں،

قوت الاسلام کی طرح یہ جلدی میں نہیں بنائی گئی، اس کا پیمانہ بہت بڑا ہے، اور اس میں سنگ
تراشی کے بجائے فن تعمیر کی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، قطب الدین کے جانشین التمش،
نے اجمیر کی مسجد کا مقصورہ بنوایا، بدایون میں ایک مسجد، عیدگاہ اور حوض اور ناگور میں ایک
شاندار دروازہ تعمیر کرایا، مگر اس کا کارنامہ اس کا اپنا مقبرہ ہے جس کا گنبد گر گیا ہے اور
رو کار بھی اپنی اصل صورت میں نہیں ہے، اندرونی حصہ جتنا محفوظ ہے، اس کی سطح اس طرح
کتبون سے سجائی گئی کہ معلوم ہوتا ہے، قدیم ہندو معیار کے مطابق ذرا سی بھی جگہ خالی چھوڑنے
سے پرہیز کیا گیا ہے، اور کتبون میں مختلف خطوط کی ایسی آمیزش ہے گویا ان سے بیل بوٹون کا
کام لیا گیا ہے، التمش نے اپنے لڑکے ناصر الدین کا جو مقبرہ بنوایا وہ باہر سے قلعہ معلوم
ہوتا ہے، اندر اس میں متانت اور سکون برستا ہے، غالباً پہلے قبر کے اوپر برج تھا، اب صرف
چبوترہ ہے، اور مغرب کی طرف مسجد کا خاکہ سا ہے، عمارت میں غم کی فضا پیدا کرنے
میں بھی کامیابی ہوئی ہے،

علاء الدین کے زمانہ تک کوئی ایسی عمارت نہیں بنی جسے فنی اعتبار سے اہمیت حاصل
ہو، پھر بھی سلجوقی طرز تعمیر کا اثر پڑ چکا تھا، اس کا بہت اچھا ثبوت علائی دروازہ کا حسین طرز
ہے، یہ قطب منیار کے قریب مسجد قوت الاسلام کی چہار دیواری کی جنوبی سمت میں ہے،
اور اس کی تعمیر کے ساتھ مسجد کا صحن نمازیون کی بڑھتی ہوئی تعداد کے سبب سے بہت بڑھا
دیا گیا، دروازے کو مسجد کے بقیہ حصے سے کوئی خاص نسبت نہیں ہے، اس کی حیثیت ایک
چمکتے ہوئے ہیرے کی سی ہے، جو فولاد کی انگوٹھی میں جڑ دیا گیا ہو، لیکن اس میں اتنی
کشش ہے کہ نظر اسی پر جم جاتی ہے، اور گرد و پیش کا خیال نہیں رہتا،

علائی دروازہ کی عمارت ساٹھ فٹ اونچی اور چوکور ہے، اور اس کے اوپر ایک

دبا ہوا گنبد ہے، بیرونی تین سمتوں میں محرابی در ہیں جو ایک وضع کے ہیں، چوتھا در جس سے مسجد
میں داخل ہوتے ہیں، بالکل الگ نوعیت کا ہے، بیچ کا حصہ ایک بڑا ہال ہے، بیرونی سمت
کی تینوں محرابیں اونچی، پتلی اور بہت متناسب ہیں، اس قسم کی جسے کشتی کی ڈاٹ کہتے ہیں، اور یہ بعد
کی کسی عمارت میں نہیں ملتی ہیں، انھیں باہر کی طرف سنگ مرمر کے ابھرے ہوئے کتبوں کا حاشیہ
دیا گیا ہے، اور محراب کے شکم میں برچھیوں کی جھالر ہے، محرابوں کو مرمریں پاکھوں کا سہارا دیا گیا ہے،
اور باقی دیوار کی سطح سنگ مرمر کے مستطیل حاشیوں اور کتبوں سے آراستہ کی گئی ہے، جس کی تکرار
بڑی حسین معلوم ہوتی ہے، سرخ اور سفید رنگوں کی آمیزش میں بہت خوش نما توازن ہے،
اور اگرچہ منبت کاری خاصی پیچیدہ ہے، اس سے نظر کو تھکن کے بجائے تسلی محسوس ہوتی ہے،
کئی حاشیے اور بیل بوٹے ہندوستانی وضع کے ہیں، اور چوتھے در کی نیم دائرہ محراب
کسی اسلامی طرز کے مطابق نہیں ہے، یہ بیّن طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علائی دروازہ کے
معمار نے کسی ایک وضع کی پابندی نہیں کی، مگر اس میں وہ انفرادیت اور انوکھا پن
ہے، جو فن کے ایک نئے اور کامیاب تصور میں ہوا کرتا ہے،

ایک لحاظ سے علائی دروازہ وہ کیفیت ظاہر کرتا ہے، جب سماج کی قوت اور
خود اعتمادی حسن ملیح کی طلب پیدا کرتی ہے، غیاث الدین تغلق کا مقبرہ ایسی حالت کا
آئینہ ہے، جب یہ اندیشہ تھا کہ جماعت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا، اور اس
حالت میں نزاکت اور نفاست کی قدردانی یا آرائش کے شوق کو بھی نمایاں کرنا گویا
تہذیب و تمدن کو خطرے میں ڈالنا، تحفظ کے اخلاقی سہاروں کو کمزور کرنا تھا، غیاث الدین
تغلق کا مقبرہ سنگ سرخ اور رنگ مرمر کی عمارت ہے، جو پہاڑی کی ایک سنگین شاخ پر بنائی
گئی، اس کی احاطہ بندی تناسب کو مدنظر رکھ کر نہیں بلکہ پہاڑی کی شاخ کی جو شکل تھی،

اس کے مطابق کی گئی، احاطہ قلعہ کی دیوار معلوم ہوتا ہے، اور اس کے داخلے کے دروازہ
کو ایسا گھونگھٹ دیا گیا ہے جس سے اندر جانے والے کو محسوس ہو کہ وہ موت کے منہ
میں اپنا سر دے رہا ہے، پھر بھی اس میں سادگی کا خاص حسن ہے، مقبرہ خود چوکور ہے، اور
اس کی پشتہ نما دیواریں ۷۵ کا زاویہ بناتی ہیں، اس مخروطی بنیاد پر ایک بڑا سنگ مرمر کا گنبد
قائم کیا گیا ہے، مقبرے کے تینوں طرف جو در ہیں، ان میں محراب اور لنٹل کی وضع کو ملایا گیا ہے،
اور اس کا کلس ہانڈی اور خربوزہ کی خالص ہندوستانی شکل کا ہے، ایک نقاد نے
مقبرہ کے کئی فنی عیبوں کی طرف اشارہ کیا ہے، مثلاً درون کے سرے کو جس چوکھٹے میں رکھا
گیا ہے، وہ کافی ابھرا ہوا نہیں ہے، کنگرے بہت چھوٹے ہیں، اور رنگ مرمر کی جن
تختیوں سے دیوار کی آرائش کی گئی ہے، وہ بہت حقیر معلوم ہوتی ہیں، لیکن اگر ان تفصیلات
کی طرف توجہ کی جاتی تو سادی مخروطی شکل پر ایک زبردست گنبد رکھنے سے جو اثر پیدا
ہوا ہے، وہ زائل ہو سکتا تھا، اور چاہے عمارت کی خوبصورتی کچھ بڑھ جاتی اس کی وہ مردانی
شان نہ رہتی جو اب نظر آتی ہے،

تغلق عہد کی اور عمارتیں ہیں جنھیں دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ تنوع پیدا کرنے اور نئے
طریقوں کو آزمانے کا سلسلہ جاری رہا، کھڑکی مسجد اور کلاں مسجد کی اونچی کرسی اور قلعہ کی
سی شکل انھیں ممتاز کرتی ہے، فیروز شاہ کے محل نے بعد کے محلوں کے لیے نمونے
کا کام دیا، خان جہان تلنگانی کے مقبرے میں جدتیں کی گئی ہیں، فیروز تغلق کے حوصلے بہت
بڑے تھے، مگر وسائل کی کمی نے اس کی تعمیرات کو نمایاں خوبیوں سے محروم رکھا، اس کے
مرنے کے بعد سلطنت ہی ختم ہو گئی، ۱۳۹۹ء میں امیر تیمور نے چند معماروں کو چھوڑ کر باقی
سب کو مسمار کر دیا، شیر شاہ سوری کے زمانے تک دہلی میں کوئی عمارت نہیں بنی جسے فنی اعتبا

سے ممتاز سمجھا جاسکتا ہے،

سلطنت دہلی کے زوال کے بعد بنگال، جونپور، مالوہ، گجرات اور دکن میں جو حکومتیں قائم ہوئیں، ان میں سے ہر ایک نے تعمیر کا اپنا الگ طرز اختیار کیا، ملتان میں شاہ بہاء الحق (وفات ۱۲۶۲ء) اور شاہ رکن عالم (وفات قریب ۱۳۲۰ء) کے مزار پنجاب کے فن تعمیر کے نمونے ہیں، اور ان کا دہلی کے طرز پر اثر پڑا، مگر ان کی وجہ سے فن تعمیر کا کوئی سلسلہ قائم نہیں ہوا، پنجاب میں ایسی فنی روایات بھی نہیں تھیں جن سے مسلمان معمار فائدہ اٹھا سکتے،

بنگال میں آب و ہوا، قدرتی ماحول، تعمیر کے مسالے اور قدیم فنی روایات نے مسلمانون کے فن تعمیر کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیا، عمارتون کی خصوصیات کی بنا پر اس کے تین دور قائم کیے جاسکتے ہیں، پہلا ۱۲۰۰ء سے ۱۳۴۰ء تک دوسرا ۱۳۴۰ء سے ۱۴۳۰ء تک اور تیسرا ۱۴۴۲ء سے ۱۵۷۶ء تک، پہلے دور کے بہت کم آثار ملے ہیں، تربنی میں ایک مسجد بنی تھی جس نے سکندر شاہ (۱۳۵۸ء۔۱۳۸۹ء) کی تعمیر کردہ آدینہ مسجد کے لیے خاکہ کا کام دیا، اور ایک مینار کے بھی کھنڈر ملے ہیں، جو غالباً قطب مینار کی نقل تھا، موجودہ عمارتون میں جو فن کے لحاظ سے نمایان ہیں سب دوسرے اور تیسرے دور کی ہیں، اور پانڈوا اور گور میں پائی جاتی ہیں،

پانڈوا کی آدینہ مسجد اور گور کا داخلی دروازہ، دونون اعلیٰ تخیل اور فنی حوصلہ مندی کا پتہ دیتے ہیں، آدینہ مسجد نمازیون کے ہجوم کو ذہن میں رکھ کر بنائی گئی تھی، اور آج کل کی شکستہ حالت میں بھی اس سے عظمت اور قوت ٹپکتی ہے، اس کی محرابیں جو نیچے اور بہت موٹے پایون سے گویا اوپر کی طرف کرتی ہیں، اپنی مثال نہیں رکھتیں، مغربی جانب کی دوکادہین بڑی خوش مذاقی کے ساتھ اسلامی اور ہندوستانی جمالیاتی تصورات

اور روائیتون کی خوشہ چینی کی گئی ہے، داخلی دروازہ ساٹھ فٹ اونچا بہتر فٹ چوڑا، اور سامنے سے پیچھے کی طرف ۱۱۳ فٹ گہرا ہے، اس پرشکوہ جسامت کو دیدہ زیب بنانے کے لیے چارون کونون پر گاؤدم اور نمایان پاکھے دئے گئے ہیں، اور تقریباً ایسے ہی پاکھے در کے دونون طرف ہیں، ردکاری کی سطح کو ابھار کر اور دبا کر دھوپ چھاؤن کی ایک موثر کیفیت پیدا کی گئی ہے، گور کی سونا مسجد چھوٹا سونا مسجد اور نتھو مسجد اور پانڈوا کی سونا مسجد سب اپنی اپنی جگہ حسن اور آرائش کی نزاکت کے ممتاز نمونے ہیں۔ قدم رسول مسجد اور فتح خان کی مسجد اس لحاظ سے بھی قابل قدر ہیں، کہ بانس کے جھونپڑون کی طرح ان میں اینٹ اور چونے سے ایسی پشت چھت بنائی گئی ہے،

جونپور کے شرقی خاندان نے فن تعمیر کے بہت نمایان منصوبے پورے کیے، ان میں سے دو اٹالہ دیوی مسجد، جو ۱۴۰۸ء میں تیار ہوئی، اور جامع مسجد، جو ۱۴۷۰ء میں بنی، خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اٹالہ دیوی کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی نام کے مندر کی جگہ بنائی گئی، فنی اعتبار سے اس میں کئی جدتین نظر آتی ہیں، اس کے مقصورہ کے مرکزی در کو اس طرح ابھارا گیا ہے، گویا ساری عمارت بلندی کی طرف جارہی ہے، اور اسے بلندی کی طرف تہذیب کی قوت نے نہیں مائل کیا ہے، بلکہ انسان کے قوائے فطری کی بے پناہ طاقت نے، مسجدون میں عام طور سے مغربی جانب یعنی پچھیت کی ردکار سپاٹ ہوتی ہے، اٹالہ دیوی میں کونون پر گاؤدم پشتے بنا کر اور وسطی حصے میں گاؤدم بغتون کے علاوہ اس پورے حصے کو باہر کی طرف نکال کر بہت موثر انداز سے نقشے میں تنوع پیدا کیا گیا ہے، مجموعی حیثیت سے عمارت گٹھی ہوئی ہے، اور قوت کے ذریعے حسن کے تصور کو پیش کرنے کی نہایت کامیاب کوشش ہے، جامع مسجد کا

نقشہ ویسا ہی ہے، جیسا کہ اٹالہ دیوی کا مگر اس کا پیمانہ بہت بڑا ہے، اور اس میں فن کا خاص
کرشمہ وہ ایوان ہیں جو پچاس فٹ لمبے، چالیس فٹ چوڑے، اور پینتالیس فٹ اونچے ہیں،
ان کی چھتیں محرابی شکل کی ہیں، اور اس طرح ان کا سارا بوجھ دیواروں پر ڈال دیا گیا ہے،
جونپور کی ان مسجدوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کے بالائی حصہ میں عورتوں کے
لئے الگ انتظام کیا گیا ہے۔

مالوہ کی عمارتوں پر دہلی کا طرز بہت اثر انداز ہوا، یہاں بھی ہمیں سلامی دار دیواریں
آہنی شکل کی محرابیں، محراب اور شہتیر کی آمیزش اور دبے ہوئے گنبد ملتے ہیں، یہاں کی عمارتوں
کی کرسی بہت اونچی دی گئی ہے، اور اس کے علاوہ زینوں کو آرائش اور زینت اور
عمارت کو قدرت کے قریب تر لانے کا ذریعہ بنایا گیا ہے، مالوہ کی آب و ہوا دہلی
سے بہت مختلف ہے، اور وہاں کی نیچی نیچی پہاڑیاں درختوں اور سبزے سے اس
طرح ڈھکی ہوئی ہیں کہ معمار کے دل میں نئے نئے طریقوں سے فن اور قدرت کو
ہم آہنگ کرنے کے حوصلے پیدا ہوئے ہوں گے، مالوہ کے خاص طرز کی بیشتر
عمارتیں مانڈو میں ملتی ہیں، جس کا مقام بہت حسین ہے، اور یہاں کے بادشاہ اگرچہ
وہ بھی خون ریزی کی عادت میں اپنے معاصروں کی طرح گرفتار تھے، مجبور ہو گئے
ہوں گے کہ مانڈو کو لطف وجمال کا گہوارہ بنائیں، معماروں کی اپنی استعداد کافی نہیں
تھی، یا انھوں نے جو مسالا استعمال کیا اس نے وفا نہیں کی اسلئے مانڈو کی کئی عمارتیں اور کئی
عمارتوں کی چھتیں گر گئی ہیں، مگر جو کچھ اس وقت موجود ہے، اس سے ہمیں اندازہ
ہوتا ہے کہ معماروں کی طبیعت پر قدرتی ماحول کا کتنا اثر تھا، اور ان میں عظمت
کا احساس دلانے کے ساتھ حسن آفرینی کی خواہش کو پورا کرنے کی کیسی تڑپ تھی،

مالوہ کے طرز کے پہلے نمونے دھار کی مسجدیں ہیں، جس میں سب سے ممتاز ملک
مغیث کی مسجد ہے، یہ عمارت کے لحاظ سے آدھی مسلمان آدھی ہندو ہے، اور اس میں
ابتدائی مشق کی خامیاں پائی جاتی ہیں اس مشق سے جو پختگی پیدا ہوئی وہ مانڈو کی عمارتوں
میں نظر آتی ہے، اور یہیں ہم تخیل کی وہ بے نظامی دیکھتے ہیں، جو آخری دور کی خصوصیت
ہے، اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آرام طلبی اور جمالیاتی ذوق معقولیت کی حد سے
گذر گیا تھا،

مالوہ کی جامع مسجد، جو پندرھویں صدی کے وسط میں بنی، مالوہ کے پختہ یا
کلاسکی طرز کی پہلی اور شاید سب سے نفیس مثال ہے، اس کا بڑا دروازہ مشرق کی
طرف ہے، اور میدان سے ۵۵ فٹ آگے نکلا ہوا ہے، چونکہ کرسی بہت اونچی ہے،
اس لیے زینوں کی بدولت دروازہ میں ایک خاص شان پیدا ہوگئی ہے، در کے دونوں
مرمری پاکھوں کی منبت کاری بہت حسین ہے، اور مشرق کی جانب کی رد کاریں
اس منبت کاری اور ان حاشیوں کے علاوہ جو سطح کو مختلف حصوں میں تقسیم کرتے
ہیں، کوئی اور آرائش نہیں ہے، مسجد کے صحن میں تین طرف دو دری ایوان ہے، اور
ہر چار دروں کے اوپر ایک گنبد ہے، مسجد کے ڈھکے ہوئے حصے کو جو ۲۶۰ فٹ
لمبا اور ۴۲ فٹ گہرا ہے، پایوں کی قطاروں کے ذریعے کئی ایوانوں میں تقسیم کیا
گیا ہے، جن کی چھت ۵۸ گنبدوں پر مشتمل ہے، مگر مرکزی حیثیت تین
ایوانوں اور ان کے گنبدوں کو حاصل ہے، جن میں سے سب سے بڑا بیچ میں
اور ایک دائیں ایک بائیں جانب ہے، آرائش میں بہت ضبط سے کام لیا گیا ہے، اس لیے جتنی بھی
ہے اس کا بہت اچھا اثر پڑتا ہے،

مانڈو کی جامع مسجد ہوشنگ شاہ نے تعمیر کرائی اور اسی نے اپنا مقبرہ بھی بنوایا، مگر اس کی تکمیل اس کے لڑکے نے کی، غیاث الدین تغلق کے مقبرے کی طرح ہوشنگ شاہ کے مقبرے کی شان وشوکت اس کی سادگی میں ہے، ہوشنگ کا مقبرہ پیمانے میں زیادہ بڑا ہے، مگر جس قوت کا مظاہرہ تغلق کے مقبرے میں کیا گیا ہے، وہ یہاں کس قدر شائستگی کے رنگ میں رنگی ہے، مقبرہ ایک اونچے وسیع چبوترے کے بیچ میں ہے، وہ شکل میں مربع ہے، اور اس کے اوپر ٹھیک بیچ میں کسی قدر دبا ہوا گنبد ہے، چاروں کونوں پر مخروطی برجیان ہیں، جو صرف تنوع نہیں پیدا کرتی ہیں، بلکہ معلوم ہوتا ہے، سیاسی معنی بھی رکھتی ہیں، مقبرہ اعلیٰ قسم کے سنگ مرمر کا بنا ہے، مگر جامع مسجد سے اسے جو ربط دیا گیا ہے اور دونوں کے درمیان جو فنی ہم آہنگی پیدا کی گئی ہے، وہ ایسے کمال کا ثبوت دیتی ہے، کہ مغل اور دکنی معماروں نے ان دونوں عمارتوں کو مطالعہ اور مشاہدہ کا خاص خاص موضوع بنایا۔

مانڈو میں اور عمارتیں بھی ہیں، جہاز محل اور ہنڈولا محل جنھیں غیاث الدین نے بنوایا، غیاث الدین کی عیش پرستی ضرب المثل تھی، اور یہ عمارتیں فن تعمیر کی عجائبات میں شمار ہوتی ہیں، مگر وہ فنی خوبیوں سے خالی نہیں ہیں، ان کی تعمیر میں سادگی کی روایات کی پیروی کی گئی، اور جامعیت کے احساس کو قدرتی ماحول سے ہم آہنگ کر کے ایک لطیف کیفیت پیدا کی گئی ہے۔

ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی بہ نسبت گجرات میں مسلمانوں کے فن تعمیر پر ہندو کاریگروں کے فنی تصورات اور ذوق کا بہت زیادہ اثر پڑا، اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ یہاں ڈاٹوں کا رواج اور فنی اعتبار سے اس کے جو فوائد ہیں انکا

یقین بہت آہستہ آہستہ ہوا، احمد آباد اور دوسرے مقاموں پر کوئی سو برس تک تجربہ کرنے کے بعد معماروں کو آہنی شکل کی محراب بنانے میں مہارت حاصل ہو گئی، اور عمارتوں کے حسن میں اسلامی تعلیمات کا مخصوص جمالیاتی پرتو نظر آنے لگا، لیکن احمد آباد کی جامع مسجد میں بھی جو ۱۴۲۳ء میں تیار ہوئی، یہ تصور کہ عبادت گاہ وہ جگہ ہے، جہاں عبادت کرنے والے کندھے سے کندھا ملا کر سیکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں کھڑے ہوں پرستش کے ہندو تصور پر حاوی نہیں ہو سکا ہے جس کے مطابق ہر شخص الگ پوجا کرتا ہے، اور مسجد کے مرکزی حصہ میں ستونوں کا ایسا ہجوم ہے کہ نمازیوں کی جماعت چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے،

پٹن کی مسجد جو چودھویں صدی کے شروع میں بنی، گجرات کی مسجدوں کا پہلا نمونہ ہے، تعمیر کا یہ پہلا دور کوئی سو برس تک چلا، احمد شاہ (۱۴۴۲ء۔۱۴۱۱ء) کے عہد کے ساتھ ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی جس میں بڑے بڑے فنی حوصلے حسب منشا تکمیل کو پہنچے اور اس کے دار السلطنت احمد آباد کا شمار اُن شہروں میں ہوتا ہے جو فن تعمیر کے بہت سے حسین نمونوں سے آباد ہیں، احمد آباد کی جامع مسجد مغربی ہندوستان میں اپنی قسم کی بہترین عمارت مانی جاتی ہے، لیکن ساتھ ہی وہ ایک زندہ بڑھتے ہوئے، امیدوں سے لبریز طرز کی مثال ہے، . . . . گویا عمارتوں کا بننا پھولوں کا کھلنا ہے، جس سے طبیعت کی شگفتگی عیاں ہوتی ہے، اور یہ محسوس ہوتا ہے، کہ بنانے والوں کا خیال اور نظریۂ زندگی خون کی طرح گردش کرتے ہوئے ان کے ہاتھوں کے ذریعے ان چیزوں میں پہنچ گیا ہے، جو ان کے ہاتھوں نے بنائی ہیں، اس مسجد میں روشنی پہنچانے کا جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے، وہ خود بہت

سبق آموز ہے، اس لیے کہ روشنی کا پہلے رخ بدلا جاتا ہے، پھر اس کا عکس اس طرح سے ڈالا جاتا ہے کہ پوری مسجد میں روشنی یکسان پھیلتی ہے، مرکزی اور بغلی حصوں کی ترتیب اس مسئلے کو بہت خوشنما طریقے سے حل کرتی ہے، کہ بلندی کے رجحان سے روشنی کی ضرورت کو کیسے پورا کیا جائے، اور عمارت کی تقریباً ہر خصوصیت ایسی ہے کہ فن تعمیر سے کسی بھی دلچسپی رکھنے والے کو تعریف کرنے پر مجبور کر دے گی، جامع مسجد سے احمد شاہ کے محل تک جو راستہ تھا، اس پر تین دروازہ کے نام کا ایک فتح دروازہ ہے، اب اس کے گرد دکانیں ہیں جس کی وجہ سے اس کی شان جاتی رہی ہے، مگر اس کی محرابوں کا حسن اب بھی نمایاں ہے،

سلطان محمود بیگڑہ کا عہد لمبا تھا، اور خوش حالی کا زمانہ بھی، چمپانیر کو دار السلطنت بنانے کی وجہ سے فن تعمیر کے لئے نئے منصوبے فراہم ہو گئے، چمپانیر کی جامع مسجد کا نقشہ کم و بیش احمد آباد کی جامع مسجد کا سا ہے، مگر اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سنگ مرمر اور دوسرے قیمتی پتھروں کے بغیر بھی فن تعمیر کا کمال دکھایا جا سکتا ہے، کیونکہ اس مسجد میں سنگ تراش کی چھینی نے جو کچھ کر دیا تھا، اسی سے رنگ اور سونے اور پچی کاری کی چمک دمک پیدا ہو گئی تھی، اس مسجد میں آہنی ڈاٹ اور نقش کی بڑی خوبی سے آمیزش کی گئی ہے، مسجد اور صحن کی نسبت بہت اچھی ہے، اور بڑے گنبد کی پنج دار چھت کے نیچے دوہری کھڑکیوں کے ذریعے روشنی کا انتظام بہت سلیقے سے کیا گیا ہے، مسجد کا درمیانی حصہ تین منزلوں کا اور ۶۰ فٹ اونچا ہے، اور ہر منزل پر حجرے ہیں جن میں سکون کے خواہش مند مراقبہ کر سکتے ہیں، رانی سیدی سعید کی مسجد چھوٹی ہے، مگر اپنی نفیس جالیوں کی وجہ سے بہت مشہور ہے، اور ان میں سے ایک جو "کھجور اور طفیلی پودے" کی وضع کی ہے،

ساری دنیا میں ایک شاہ کار مانی جاتی ہے، رانی سیاری کی مسجد فن تعمیر میں ایک نگینہ کا درجہ رکھتی ہے، لیکن اس میں ہندو ذوق کا اتنا گہرا اثر نظر آتا ہے، کہ وہ بس کہنے کو مسلمانوں کی عبادت گاہ ہے،

گجرات کے مقبروں میں سب سے ممتاز شیخ احمد کھٹو، سید عثمان اور سید مبارک کے مزار ہیں، بائی حریر نے ۱۵۰۰ء میں ایک باغ، مسجد اور باولی بنوائی جو ایک مجموعے کے اعتبار سے بہت حسین ہیں، احمد آباد میں بہت سے حوض ہیں جن کے پانی روکنے اور نکالنے کے دروازوں کو بہت اہمیت حاصل ہے، ان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ہر چیز کو خوبصورت بنانے کی خواہش کتنی عام تھی،

دکن کی ممتاز پرانی عمارتوں میں سے بیشتر گلبرگہ، بیدر، گولکنڈہ اور بیجاپور میں ہیں، شمالی ہندوستان سے جو انجینیر اور معمار دکن گئے یا جلا وطن کر کے بھیجے گئے، وہ اپنے مذاق اور فنی روایات کو ساتھ لے گئے، دکن کے فن تعمیر پر ایرانی تہذیب کا بھی بہت اثر پڑا، مگر دکن کی تعمیرات اپنی الگ نوعیت رکھتی ہیں، اگرچہ خارجی اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا،

شروع کی عمارتوں میں گلبرگہ کی جامع مسجد نمایاں حیثیت رکھتی ہے، اس کی انوکھی صفت یہ ہے کہ اس میں کوئی صحن نہیں، پوری مسجد ڈھکی ہوئی ہے، نظر کے سامنے گنبدوں کا ہجوم آتا ہے، جن پر مرکزی ایوان کا عالی شان گنبد چھایا ہوا ہے، اس کا قطر چالیس فٹ ہے، اور اسے دریچوں کے ٹیبا برج پر قائم کیا گیا ہے، مسجد کے داخلے کا دروازہ شمال کی طرف ہے، اور اس دروازے کو بلندی دیگر محرابوں کی اس قطار میں جو مسجد کی رو کار ہے، تنوع پیدا کیا گیا ہے، مسجد کا اندرونی حصہ جو کور ایوانوں پر مشتمل ہے، جن کی محراب دار چھتیں موٹے مضبوط پایوں پر قائم کی گئی ہیں، جو وزن اور استقلال کی مثالی

معلوم ہوتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ اس عمارت میں خیال کی شوخی زیادہ ہو اور حسن نسبۃً کم، مگر وہ
حوصلہ مندی اور فنی جدت کا ایک بہت اچھا نمونہ ہے،

۱۴۲۵ء میں گلبرگہ کے بجائے بیدر بہمنی سلطنت کا دار الحکومت بنایا گیا، اور ۱۴۸۲ء کے
بعد اس سلطنت کے چار خود مختار حصے ہو گئے، تعمیرات کے نقطۂ نظر سے ان حصوں میں سب سے
اہم بیجاپور ہے، بیدر میں محمود گاوان کا مدرسہ جس طرز پر بنا ہے، وہ بالکل اجنبی ہے، قطب شاہی
مقبروں میں ایرانی مذاق کے مطابق رنگین ٹائیل لگا کر حسن آفرینی کی کوشش کی گئی ہے، بیجاپور کی عمارتوں
کے علاوہ ممتاز حیثیت صرف حیدرآباد کے چار مینار کو حاصل ہے، جس کی تعمیر ۱۵۹۱ء میں
ہوئی، یہ ایک عظیم الشان فتح دروازہ ہے، رقبہ میں سو مربع فٹ اور اس کے چاروں
کونوں پر مینار ہیں جن کی چوٹی زمین سے ۱۸۶ فٹ اونچی ہے، اس کی وضع بہت موثر اور
اس کی تزیین پر تکلف ہے، مگر اس میں تہذیبی اختلاط کا رنگ بھی ہے،

بیجاپور کی عمارتوں میں ایک نرالا پن ہے جس کا کوئی خاص سبب ہوگا، مگر اس کا
پتہ نہیں چلایا جا سکتا، جامع مسجد، ابراہیم روضہ، گول گنبد اور مہتر محل وہاں کے مثالی نمونے
ہیں، اور یہ بھی ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں کہ ہم کسی قدر مشترک کی طرف اشارہ
نہیں کر سکتے، سوا اس کے کہ ہر ایک اپنی جگہ پر فنی استعداد اور جمالیاتی ذوق کا مظہر
ہے، بیجاپور کے گنبدوں میں دائرے کی گولائی ہے، . . . .
. . . . مگر یہاں کے معماروں نے کسی بات کو عادت نہیں بنایا، معلوم ہوتا
ہے ان میں اس کی قدرت تھی کہ ہر وضع اور طرز سے حسن آفرینی کا مقصد پورا کر لیں،

بیجاپور کی جامع مسجد کا نقشہ بہت سادہ اور سلجھا ہوا ہے، اس میں تزیین کی طرف بھی کچھ
نمایاں توجہ نہیں کی گئی ہے، مگر دیکھنے والے پر اس کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے، مسجد کی تعمیر علی عادل شاہ

(ر ۱۵۵۸ء ۔ ۱۵۸۰ء) کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی تکمیل ایک صدی بعد سلطنت کے زوال
کے وقت ہوئی، پھر بھی اس میں حسن کامل کا رنگ نظر آتا ہے، مسجد کی سب سے ممتاز صفتیں اس کا گول
بھاری گنبد اور دو منزلہ محرابوں کا ایوان ہے، اور اس کے مرکزی ایوان کی وسعت اور سادگی آرائش
دینی اور جمالیاتی ذوق کو تسکین پہنچاتی ہے، ابراہیم روضہ دو جوابی عمارتوں پر مشتمل ہے جن میں سے
ایک مقبرہ ہے، دوسری مسجد، اور دونوں ایک باغ کے اندر ایک چبوترے پر بنی ہیں، جو ۳۶۰ فٹ
لمبا اور ۱۵۰ فٹ چوڑا ہے، یہ صاف ظاہر ہے کہ عمارتیں بنانے کا مقصد ایسی تخلیق تھی، جو ہر اعتبار
سے کامل ہو، اور ہندوستان کی بہت کم عمارتیں ہیں جن میں چھوٹی سی چھوٹی بات پر اتنی توجہ
کی گئی، اور ہر کام اتنی نفاست سے کیا گیا، جتنی کہ ان دو عمارتوں میں بروئے کار لائی گئی،
مسجد کے مقابلہ میں مقبرہ زیادہ پر تکلف ہے، اس کا حسین دائرہ نما گنبد دریچوں کے
ایک برج پر تاج کی طرح رکھا گیا، اور دریچوں کے برج کو محرابوں کے دو منزلہ
اٹھائے ہوئے ہے، اندر سے مقبرہ سرتاسر مزین ہے، مگر آرائش کی افراط میں وہ
نظم اور خوش اسلوبی ہے کہ کوئی چیز ضرورت سے زائد نہیں، تعمیر، نبت کاری اور
تزئین کی قدروں کو اس طرح ہم آہنگ کرنے کی بہت کم مثالیں ملیں گی،

غالباً اس وجہ سے کہ ابراہیم روضہ سے بہتر عمارت بنانا ممکن نہیں تھا، ابراہیم عادل
شاہ کے جانشین محمد عادل شاہ (۱۶۲۶ء ۔ ۱۶۵۶ء) نے طے کیا کہ اپنے لیے ایسا مقبرہ بنائے جس
سے ابراہیم روضہ کا کسی طرح مقابلہ کیا ہی نہ جا سکے، اس کا مقبرہ جسے عرف عام میں
گول گنبد کہتے ہیں، علم ہندسہ کی بنیادی شکلوں کا ایک عظیم الشان مجموعہ ہے، جس میں دو سو فٹ
کے مربع پر ایک گول گنبد ہے جس کا قطر ۱۴۴ فٹ ہے، اور کل عمارت کی بلندی
دو سو فٹ ہے، اس کا گنبد غالباً دنیا میں سب سے بڑا ہے، روم کی مشہور عمارت

پین تھیون سے اس کا رقبہ بہرحال زیادہ ہے، گول گنبد میں آرائش سے پرہیز کیا گیا ہے، اس کا چوڑا چھجہ کنگورے، چاروں کونوں کے برج دیکھنے میں بہت بوجھل معلوم ہوتے ہیں، وضع کے اعتبار سے ابراہیم روضہ سے زیادہ مختلف کوئی عمارت ہو ہی نہیں سکتی، اور گول گنبد کو خالص فنی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ زیادہ مؤثر کارنامہ ہے کیونکہ اتنے بھاری گنبد کے بوجھ کو محرابوں اور دیواروں پر تقسیم کرنا بڑا ہی مشکل کام تھا،

جو عمارت مہتر محل کے نام سے مشہور ہے، دراصل ایک مسجد کا دروازہ ہے، غالباً دروازہ اور مسجد دونوں کی تعمیر ابراہیم عادل شاہ کے زمانہ میں کی گئی اور وہ اس دور کے طرز اور خوش مذاقی کی بہت اچھی مثالیں ہیں، مہتر محل کی روکار دو نازک پشتوں کے درمیان کا حصہ ہے، یہ پشتے اوپر جاکر حسین برجیوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، عمارت کی سب سے نمایاں چیز ایک دریچہ ہے، جس کے آگے ایک توڑوں پر قائم کی ہوئی شہ نشین نکلی ہوئی اور جس کے اوپر چوڑا سائبان ہے۔ . . . . . ہر ہر چیز کو خوش نما بنایا گیا ہے، اور اس پر بڑی دیدہ ریزی سے نبست کاری کی گئی ہے، گویا سنگ تراش کے ہاتھ میں پتھر موم ہو گیا،

صوبائی ریاستوں کے ساتھ ان کا طرز تعمیر بھی ختم ہو گیا، دلی میں خاندانِ سادات اور لودھیوں نے تعمیر کا سلسلہ تو جاری رکھا مگر ان کے وسائل بہت محدود تھے، ان کے زمانے میں جس طرز کی ابتدا ہوئی اس کی تکمیل شیر شاہ کی تعمیرات میں ہوئی جنھوں نے فن اور حسن کاری کے لیے نئے راستے بھی نکالے، ان تعمیرات میں سب سے ممتاز شیر شاہ کا مقبرہ اور پرانے قلعے کی مسجد ہے،

شیر شاہ کا مقبرہ ایک بہت بڑے حوض کے بیچ میں بنا ہے، اس کی بنیادیں

ڈھائی سو مربع ہیں اور بلندی ڈیڑھ سو فٹ ہے، اس کی عظیم الشان جسامت کا اثر اُن تمام ترکیبوں کے باوجود قائم رہتا ہے، جو اسے ایک خاص شکل دینے کی خاطر کی گئی ہیں، اس کی مربع کرسی اور بنیاد پر ہشت پہل عمارت کھڑی کی گئی ہے، اور اوپر برجیوں میں سے گنبد اٹھایا گیا ہے، جس کی چوٹی پر کلس ہے، ساری عمارت سے قوت اور مردانگی ٹپکتی ہے، اور اس کا فوراً ذہن پر اثر پڑتا ہے، اس کی تعمیر سنگ خارا سے کی گئی ہے۔ اور شروع میں اس کی آرائش نیلے، سرخ، اور زرد ٹائلوں کی ٹیپوں سے کی گئی تھی، گنبد سفید تھا اور کلس سنہرا، اب اس کا رنگ بھدا ہی نہیں بلکہ ناگوار سہی، پھر بھی شاید اس شخصیت سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو، جس کے آثار یہاں دفن ہیں، ممکن ہے گول گنبد فنی اعتبار سے زیادہ ندرت رکھتا ہو، مگر وہ تعمیر کا کرشمہ ہے، اس سے عمارت اور شخصیت، انسان اور اس کی یادگار کی ہم آہنگی، ظاہر نہیں ہوتی، اس کے برخلاف، شیر شاہ کے مقبرہ کو دیکھ کر اس کی شخصیت، اس کے حوصلوں اور اس کی کارگذاری کا خاکہ مرتب کیا جا سکتا ہے، شیر شاہ شاہ ابن شاہ نہیں تھا، ایک معمولی فوجی افسر اور جاگیردار کا لڑکا تھا، حالات بھی اس کے لیے کچھ بہت سازگار نہ تھے، اس کے باوجود وہ اپنی قابلیت کی وجہ سے ترقی کر کے پٹھانوں کا قائد بن گیا، اس نے ہمایوں کو شکست دے کر ملک کے باہر نکال بھگایا، اور پورے شمالی ہندوستان کا فرمانروا بن گیا، اس نے شکست خوردہ اور مایوس پٹھانوں کو یقین دلا دیا کہ وہ مغلوں پر فوقیت رکھتے ہیں، اور اپنی پانچ سال کی حکومت میں ایسی اصلاحات کیں جو بعد میں آنے والوں کے لیے مشعل راہ بن گئیں، فن جنگ میں اس کی قابلیت اتنی تھی، کہ اس نے مغلوں کے توپخانے کو جس کے بل پر بابر نے فتوحات حاصل کی تھیں بے اثر کر دیا، شیر شاہ کے مقبرے میں اس کے بلند پرواز حوصلے، اس کی اعلیٰ ہمت، اس کی

نمایاں کامیابیاں مجسّم ہیں، غالبًا انھیں اس طرح مجسم کرنا اس کا مقصد بھی تھا، اس نے اپنے سپہ سالاروں کو اپنے سوچے ہوئے طریقوں کے مطابق لڑنا سکھایا، اور فن تعمیر کے ماہروں سے ویسی عمارتیں بنوائیں جیسی کہ اس کے ذہن میں تھیں،

پرانے قلعے کی مسجد شیر شاہ کی شخصیت کے ایک اور پہلو پر روشنی ڈالتی ہے، یہ مسجد خاص بادشاہ کے لیے بنی تھی، دینی یا سیاسی علامت بنیں تھیں، اسی وجہ سے اس کا پیمانہ بھی چھوٹا رکھا گیا، مگر چھوٹے ہونے کی وجہ سے وہ اور گٹھی گٹھی اور مضبوط گویا قوت اور استقلال کا نمونہ معلوم ہوتی ہے، فنی اعتبار سے وہ اس سلسلے کی تکمیل کرتی ہے، جس کی کڑیاں موٹھ کی مسجد، جمالی مسجد اور کھڑکی مسجد ہیں، اور اگرچہ وہ ان تینوں سے کہیں زیادہ حسین ہے، مگر اسی ایک سانچے میں ڈھلی ہوئی لگتی ہے، اس میں کچھ شباہت قلعہ سے ہے جس کا مقصد کسی خیالی دشمن کو مرعوب کرنا نہیں بلکہ مومن کی لازوال قوتِ ایمانی اور اس کے ذوق کو ظاہر کرنا ہے، اس کی روکار پانچ گنبدی محرابوں پر مشتمل ہے جس کے مہرے بہت تناسب مستطیل ہیں،

اندر کا حصہ پانچ ایوانوں میں تقسیم کیا گیا ہے، اور آرائش کی شکلوں کی ایسی تکرار ہے، جو پُرسکون ہم آہنگی کا احساس دلاتی ہے، اور ایسی وحدت کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو وجدان اور معرفت کا ایک اعلیٰ مقام ہے،

ابراہیم روضہ، گول گنبد اور قطب شاہی مقبروں کی تعمیر کے زمانہ ہی میں شمالی ہندوستان میں مغلوں کی حکومت تھی، اور دکن اور شمالی ہند کی اس دور کی عمارتوں کا مقابلہ اور موازنہ کیا جائے، تو اس طرز تعمیر کی خصوصیات واضح ہو جائیں گی، جو مغلوں سے منسوب کیا جاتا ہے،

ابراہیم روضہ اور مہتر محل میں انتہائی شائستگی اور حسن مذاق نظر آتا ہے، مدرسہ محمود گاوان اور قطب شاہی مقبرے ایرانی طرز تعمیر اور تہذیب عمارت کو بغیر کسی تبدیلی کے اختیار کرکے کی مثالیں ہیں، مغل شہنشاہوں نے کسی روایت اور کسی معیار کی آنکھ بند کرکے پابندی نہیں کی، مگر اپنے تخیل اور خوش مذاقی کی بدولت پرانی روایات میں ایک نئی جان ڈال دی،

سلطنت دہلی ایسے زمانے میں قائم ہوئی جب تاتاری حملوں نے اسلامی دنیا کے سیاسی اور معاشی نظام کو تہ و بالا کر دیا تھا، اور موقع کے لحاظ سے جس اثبات خودی کی ضرورت تھی، اس کا عکس اس دور کی سیاست کی طرح اس کی تعمیرات میں بھی نظر آتا ہے، مغل سلطنت کے بانی بابر کو بہت سے دشمنوں کا مقابلہ کرنا پڑا، جب کہ اس کے وسائل حقیر اور ساتھی ناقابلِ اعتبار تھے، مگر یہ تدبیر اور تقدیر کے کھیل تھے، جو مرد آدمی کھیلا کرتے تھے، اور ان کی ہمت کا اندازہ اس سے کیا جاتا تھا، کہ وہ کامیابی اور ناکامی سے کیا اثر لیتے، اکبر اور شاہجہان کو اثبات خودی کی وہ کیفیت جو تغلق کے مقبرے میں نظر آتی ہے، بھونڈی لگتی اور اس شان کو دیکھ کر جو شیر شاہ کے مقبرہ میں ہے، وہ مرعوب نہ ہوتے، وہ عمارت کو تہذیب اور کردار کی شائستگی، نفاست اور قوت کے ایک نئے تصور کا ترجمان بنانا چاہتے تھے، اور اگرچہ ان کا حوصلہ یہ تھا، کہ ایسی چیز بنائیں جس پر زمانہ کے گذرنے کا اثر نہ ہو، وہ اس کی پوری کوشش کرتے تھے، کہ عمارت پر بے حرکت اور بے جان مسالا ہونے کا گمان نہ ہو، انسانی شخصیت کا جو خاکہ ان کے ذہن میں تھا، اس میں حوصلہ اور کارپردازی کے ساتھ وہ قدریں بھی شامل تھیں جو زندگی میں حسن اور دلربائی پیدا کرتی ہیں، اور جو کچھ معمولاً محنت اور صبر سے حاصل ہوتا ہے، اسے وہ جمالیاتی احساس کی شدت سے حاصل کر لینا چاہتے تھے، مغلوں کی تعمیرات میں صرف دولت کے کرشمے اور فن کی

خوبیاں نہیں نظر آتی ہیں، بلکہ شخصیت کا ایک نصب العین شعر کی لطافت، باغ اور پھول اور
بہتے پانی کا مزہ،

مغلوں کی اہم تعمیرات کا سلسلہ ہمایوں کے مقبرہ سے شروع ہوتا ہے، جسے اس کی
ملکہ حاجی بیگم نے بنوایا، مقبرہ ایک رسمی باغ اور نہروں کا مرکزی نقطہ ہے، باغ کی
چہار دیواری میں آمنے سامنے چار دروازے ہیں، اور خاص دروازہ مغرب کی طرف
ہے، باہر سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ دروازہ ایک آرائشی اوٹ (SCREEN) ہے،
جو آسمان سے اتار کر لگائی گئی، اور جس کے در سے مقبرہ کے حسن و نزاکت
کا جلوہ نظر آتا ہے، مقبرہ کی ادا ایرانی ہے، کیونکہ اس وقت تک ایسے گنبد، گنبدی طرز نما
کمرے اور غلام گردشیں صرف ایران ہی میں بنتی تھیں، اس میں ہندوستانی رنگ چاروں
کونوں پر برجیاں بنا کر اور آرائش میں ضبط اور سادگی سے کام لیکر پیدا کیا گیا
ہے، مگر ایرانی اور ہندوستانی ذوق کی آمیزش ایسی کامل ہے کہ کل عمارت اور اس
کے اجزاء کا تناسب ایسا صحیح ہے، کہ اس کے حصوں یا خصوصیات کو الگ الگ کرکے
ان کا جائزہ لینا کچھ بیجا سا معلوم ہوتا ہے، ہمایوں کے بارے میں ہمیں کوئی ایسی بات
معلوم نہیں جو اس کی شخصیت کو ممتاز کرتی ہو، اس کے مقبرے میں جو عظمت ہے، وہ
اسے نصیب نہ تھی، اور خیال ہوتا ہے، کہ اس کے اپنے اوصاف نے نہیں بلکہ کسی کی
محبت نے اسے ایسی یادگار کا مستحق بنا دیا، تہذیبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، تو یہی
محبت تھی جس نے ناکام تدبیروں، بھگوڑے کی زندگی، فریب اور بربادی کے
مجموعے کو اپنی قوت تخلیق کی بدولت ایسی عمارت کی شکل دیدی جو استقلال، حسن اور فارغ
لطافت کا بے مثل نمونہ ہے،

ہمایوں کے مقبرے کی تعمیر جب شروع ہوئی تو اکبر کو تخت پر بیٹھے آٹھ سال
ہو چکے تھے، اور دارالسلطنت دین پناہ (دہلی) سے آگرہ منتقل ہو گیا تھا، دہلی میں اس کے
بعد چند عمارتیں بنیں جیسے کہ ادھم خان یا اتکا خان کے مقبرے، مگر انھیں کوئی اہمیت
نہیں حاصل ہے، تعمیرات کے کام آگرہ، فتح پور سیکری، لاہور، الہ آباد اور اجمیر
میں ہوئے،

اکبر کی بنوائی ہوئی عمارتیں اس کے سیاسی اور دینی تصورات کی، مگر ان
کے علاوہ اس کی سیرت کی اور خصوصیات کی بھی ترجمانی کرتی ہیں، اس نے تعمیر
کے لیے بیشتر سرخ پتھر استعمال کیے اور سوائے سیکری کی جامع مسجد کے اندرونی
حصہ اور اس کے مقبرہ کے دروازے کے، سنگ مرمر صرف اس حد تک استعمال کیا
گیا ہے، کہ رنگ کی یکسانیت نظر کو ناگوار نہ ہو، اس کی طبیعت افراط کو ناپسند کرتی تھی،
اور یہ بات کہ اس نے کئی اقامتی قلعے بنوائے سمجھ میں آجاتی ہے، اگر ہم یاد رکھیں کہ اس
وقت بڑے شہروں میں بادشاہ کے رہنے کے لئے محل نہیں تھے، غالباً سیکری میں
محل، سرکاری دفتر اور بڑے عہدہ داروں کے مکان بنوانے کی ضرورت نہیں
تھی، اس لیے کہ بننے کے چند سال بعد یہ چھوڑ دئے گئے، لیکن اکبر کے دل
میں کوئی ایسی چیز بنانے کا حوصلہ، جو تصور کے لحاظ سے اور دیکھنے میں بھی اعلیٰ ہو
ایسا شدید تھا، کہ وہ اس پر قابو نہ پا سکا، جب ایک نیا شہر آباد کرنے کا موقع نظر آیا،
سیکری کی عمارتیں قریب ساڑھے تین سو برس سے بیکار پڑی ہیں، اور اب بھی ان
میں مسالے اور پتھر سے زیادہ وہ تصور نمایاں ہے جس کی بدولت وہ وجود میں آئیں، اسلیے
معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی تعمیر کا سبب کوئی بہت ہی موثر جذبہ ہوگا،

اکبر کی تعمیرات کا سلسلہ آگرہ کے قلعے سے شروع ہوتا ہے، جہاں پانچ سو سے اوپر گجرات
اور بنگال کے طرز پر بنی ہوئی نفیس عمارتیں کھڑی کی گئیں، اکبر کا ذوق کسی قسم کی روایات
کا پابند نہیں تھا، اس نے سارے ملک سے معمار اور کاریگر جمع کیے اور اپنے منصوبوں کو
ان کے لیے اظہار خودی کا ذریعہ بنایا، افسوس ہے کہ شاہجہان نے ان سرخ پتھر کی عمارتوں
کو شاہی محل کے قابل نہ سمجھا، جب کہ بہتر مسالا اور زیادہ وسائل فراہم تھے، اور اس نے
انھیں ہٹا کر اپنے منشا کے مطابق عمارتیں بنوائیں، اب اکبر کے دور کی ان عمارتوں میں سے
صرف قلعے کی فصیل اور دروازے اور جہانگیری محل باقی ہے، یہ محل رہائشی کمروں
اور دالانوں کے مجموعے کا نام ہے، اور اس میں ہندو طرز تعمیر کو مسلمانوں کے طریق
زندگی کے لیے مناسب بنانے کی کوشش کی گئی ہے، قلعے کی فصیل ڈیڑھ میل کے قریب
لمبی اور ستر فٹ اونچی ہے، اور اسی کے ساتھ اس کے کنگروں، موکھوں اور
راستہ کو دیکھئے تو وہ فن کا ایک اعجوبہ معلوم ہوتی ہے، دروازوں میں سے دلی
دروازہ عام آمد و رفت کے لیئے تھا، باہر سے یہ شائستہ قوت اور استقلال
کا پتہ دیتا ہے، اور اندر سے کشادگی اور متانت کا،

فتح پور سیکری کی فضا اب خانۂ خالی کی سی ہے، اس کی عمارتوں کو دو حصوں
میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، ایک مشتمل ہے، دیوان عام، دیوان خاص، حرم، بارہ دریوں،
صحنوں، دفتروں، اور عہدہ داروں کے مکانوں پر، دیوان عام ایک بہت بڑا
گھیرا ہے، جو دربار اور فوج کے معائنہ کے لیے تھا، اس کے برخلاف دیوان خاص
بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، اور اس میں بادشاہ کے لیے ایسا مقام رکھا گیا ہے،
گویا اس کا ایک مصرف بادشاہ پرستی بھی تھی صحنوں میں سے ایک میں بہت بڑی

جو پچیسی کی بساط ہے جس میں مہروں کی جگہ لونڈی غلاموں کو رکھا جاتا تھا، عمارتوں
کے دوسرے حصہ میں جامع مسجد، اس کے دروازہ اور شیخ سلیم چشتیؒ کے مزار کو شمار
کیا جا سکتا ہے، جامع مسجد اور اس کے صحن میں ایک لاکھ سے زیادہ آدمی ایک وقت میں
نماز پڑھ سکتے ہیں، دروازہ اندر کی طرف سے صحن کی وسعت کو دیکھتے ہوئے کچھ
بہت بڑا نہیں لگتا، باہر کی طرف سے وہ ایسا شاندار ہے کہ اس کا جواب دنیا میں شاید ہی
کہیں ملے، شیخ سلیم کا مزار سنگ مرمر کا ہے، اس کے برآمدے کی چھت گجراتی وضع کے توڑوں
پر جمائی گئی ہے، اور جالیوں میں کاریگری کا کمال دکھایا گیا ہے، جامع مسجد میں محرابی
اور شہتیری طرز تعمیر کو بڑی خوش اسلوبی سے ہم آہنگ کیا گیا ہے، اور اس کے مرکزی
اور بغلی دالانوں میں جو تہذیب اور منبت کاری کا کام کیا گیا ہے، اس پر یکبارگی
نظر پڑتی ہے، تو معلوم ہوتا ہے شگفتہ پھولوں کا ہجوم سامنے آگیا ہے،

جامع مسجد کا جنوبی دروازہ جس کا ذکر ابھی کیا گیا ہے، گجرات کی فتح کی یادگار
کے طور پر بنوایا گیا، اور اس کی تعمیر کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی نسلیں اکبر کی کارگذاری
کا صحیح اندازہ کر سکیں، بالکل نیچے سے زینوں کا ایک عظیم الشان سلسلہ بیالیس فٹ
اوپر دروازہ کی بنیادوں تک جاتا ہے، دروازہ خود ایک سو چونتیس فٹ اونچا ہے
اس کی رو کار کے تین حصے ہیں، ایک مرکزی، دو بغلی اور بغلی حصے پیچھے کی طرف مڑے
ہوئے ہیں، مرکزی حصہ ایک عالی شان گنبدی محراب پر مشتمل ہے، جو دروازے کی فنی
اور جمالیاتی اعتبار سے سب سے ممتاز صفت ہے، نیم گنبد کی گولائی پانچ درجوں سے
گذرتی ہے، اور بنانے والے نے بڑی خوبصورتی سے ان پانچ درجوں کے ذریعے
گنبدی محراب کی بلندی کو قد آدم در کی پستی سے ملایا ہے، بالکل اوپر کنگورے ہیں،

اور ان کے پیچھے نازک برجیون کی ایک قطار، یہ گویا تاج ہے ایسے حوصلے کا جو صرف سیاسی نہیں بلکہ تہذیبی مقاصد کا علم بردار تھا،

اکبر کے مقبرے کو اس کی شخصیت اور نصب العین کا آخری اور سب سے مکمل نقش ہونا چاہیے تھا، ایک لحاظ سے ؟ ہو بھی، اکبر کی اصل قبر زمین کی سطح پر ہے، مقبرہ پانچ منزلون کا اور ہر منزل کے مرکزی نقطے پر ایک نمایشی تابوت ہے، آخری منزل پر تابوت ایک کھلے صحن میں ہے، اس کے اوپر نہ گنبد ہے نہ برجی، صحن کے چارون طرف جالی کی دیوار ہے، اور کونون پر سنگ مرمر کی نازک سی برجیان، یہان موت کوئی راز یا اچنبھے کی بات نہیں معلوم ہوتی، قدرت کا ایک عاشق اس کی گود میں سو رہا ہے، اسے دھوپ چھاؤن، سردی گرمی سے کوئی مطلب نہیں، وہ ایک گہری نیند سو رہا ہے، اور نہیں چاہتا کہ کوئی اسے اٹھائے، لیکن عمارت کے مجموعے میں یہ خیال کچھ دب سا گیا ہے، مقبرہ کا دروازہ صنعت کا کرشمہ ہے، اس میں سنگ سرخ کی سرخی مرمری بیلون میں اس طرح گم ہو جاتی ہے، گویا گوشت و پوست گھل کر خالص روح بن گئے ہیں، پھول اپنی ہی خوشبو میں حل ہو گئے ہیں، چار حسین منیار ہماری نظرون کو اوپر کی طرف لے جاتے ہیں، مادی دنیا کو اپنے جمال کے سہارے فضا کی بلندیون میں گم کر دیتے ہیں، ہمارا جی چاہتا ہے کہ اس دروازے کو کھڑے دیکھتے رہیں، قیاس کہتا ہے کہ اس سے آگے اور اس سے بہتر کچھ ہو ہی نہیں سکتا، مگر قدم ہیں کہ آگے لیے چلے جاتے ہیں، اور ہمیں دروازے سے گذار کر مقبرہ کے باغ میں پہنچا دیتے ہیں، یہان نظر کچھ مایوس ہوتی ہے، مقبرے کی کرسی ایک وسیع چبوترا ہے، جو گنبدی محرابون کی قطارون پر قائم کیا گیا ہے، اور ہر طرف بیچ میں گنبدی محراب کو اونچا کر کے اور اس کے اوپر مرمری برجی بنا کر قطارون کی یکسانیت کو دور کیا گیا ہے،

مگر جو شان کرسی میں ہے، وہ اصل عمارت میں نہیں ہے، کیونکہ اس کی منزلین نیچی نیچی ہیں، اور تعمیر کی کوئی خصوصیت اسے ممتاز نہیں کرتی،

اکبر کا مقبرہ جہانگیر کے زمانہ میں بن کر تیار ہوا، جہانگیر کو خاص شوق مصوری اور باغات کا تھا، ویری ناگ اور چشمۂ شاہی چشمون کو محصور کر کے بنائے گئے، اور ان کا حسن صرف انکی اپنی نہرون اور پھولون میں نہیں ہے بلکہ اس منظر اور طلوع اور غروب کی کیفیتون میں ہے، جس کا لطف وہان بیٹھ کر اٹھایا جا سکتا ہے، تعمیرات میں اکبر کے مقبرے کے علاوہ صرف اعتماد الدولہ کا مقبرہ قابل ذکر ہے، اس نفیس گھٹی گھٹی عمارت کے پچے کاری کے کام اور جالیون کی بہت تعریف کی گئی ہے، مگر اس میں یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ تعمیر کے فن پر تہذیب عمارت کا فن بالکل غالب آگیا ہے، اعتماد الدولہ کی طرح جہانگیر کے اپنے مقبرے میں بھی خاص چیز آرایش اور تہذیب کا کام ہے،

شاہجہان کے عہد میں تعمیرات کا ایک دور شروع ہوا جس میں فنی روایات کی پیروی کی گئی ہے، مگر بہت سوچ سمجھ کر اور سلیقے سے، اور جدتون میں ان اقدار کا لحاظ رکھا گیا ہے، جو تعمیر کے مسالے میں مضمر ہیں، تعمیر میں نئی چیز جس کا دل کھول کر مگر بغیر اسراف کے استعمال کیا گیا، سنگ مرمر ہے، جس کا ایک بہت بڑا ذخیرہ مکرانہ میں دستیاب ہو گیا تھا، شاہجہان نے پہلے آگرہ کے قلعے میں ترمیمیں اور اضافے کیے، دیوان عام بالکل نئے سرے سے بنایا گیا، اس کے در کشادہ ہیں، اس لیے سبک معلوم ہوتے ہیں، اور ستونون اور محرابون کی باریک سنگ موسیٰ کی لکیرون سے مرصع کاری ایک عجیب رونق پیدا کر دیتی ہے، دیوان خاص کی محرابیں اپنے تناسب کی وجہ سے بہت حسین معلوم ہوتی ہیں، اور یہان یہ جدت کی گئی ہے، کہ محرابون کے پائے دوہرے کر دیے گئے ہیں، لیکن قلعہ کی عمارتون میں

شاہجہان نے جو اضافے کئے ان میں سب سے زیادہ موثر اور ممتاز موتی مسجد ہے، اس کے در اور ایوان، برجیاں، مقابلے اور جواب کی کیفیت حسن، توازن اور صفائی کی وہ فضا پیدا کرتی ہیں، جو عبادت کرنے والے کے دل پر طاری ہونی چاہئیں،

مگر شاہجہان کی حوصلہ مند طبیعت موتی مسجد جیسی عمارتیں بنا کر بھی مطمئن نہیں ہو سکتی تھی، اس کی ملکہ ممتاز محل کا ۱۶۳۱ء میں انتقال ہوا، اور اسی وقت سے وہ ایک ایسی عمارت کا خواب دیکھنے لگا، جو بظاہر مقبرہ لیکن معنوی اعتبار سے ممتاز محل کی شخصیت اور محبت کو اس طرح سے عیاں کرے کہ دنیا اُسے صدیوں تک ذوق اور حیرت سے تکتی رہے جس زمانے میں یہ مقبرہ جس نے تاج محل کا نام پایا بن رہا تھا، شاہجہان نے دہلی میں قلعہ، مسجد اور شاہجہان آباد کے نام کے ایک نئے شہر کی تعمیر کا سلسلہ شروع کر دیا، آگرہ میں اس نے اپنی لڑکی جہان آرا کے نام سے ایک مسجد بنوائی جس کی ۱۶۴۸ء میں تکمیل ہوئی، اسی دوران میں وہ آگرہ اور لاہور کے قلعوں میں پرانی عمارتوں کو ہٹا کر اپنے نزدیک بہتر عمارتیں بنواتا اور چھوٹے موٹے اضافے کرتا رہا،

دہلی کے لال قلعے کی فصیل، ایک مستطیل بنائی ہے، جو تین ہزار ایک سو فٹ لمبی اور ساڑھے سولہ فٹ چوڑی ہے، اس فصیل میں دو دروازے ہیں، ایک جنوب میں خاص محل والوں کی آمد و رفت کے لیے اور ایک مغرب میں دربار اور سرکاری کاموں سے آنے جانے والوں کیلئے اس دروازہ کا نقشہ بہت سادہ اور سلجھا ہوا ہے، پھر بھی اس میں فوجی مصلحتوں اور تعمیری حسن کا جس طرح لحاظ رکھا گیا ہے، وہ اسے فنی اعتبار سے ایک کامل نمونہ بنا دیتا ہے، دروازہ سے گذرتے ہی ہم ایک بلند اور چوڑے

چھتے میں پہنچتے ہیں، اور اس کے بعد ایک چوراہا ہے، جہاں جنوبی دروازہ سے آنے والی سڑک ملتی ہے، اس کے آگے ایک احاطہ سا ہے، جس کے اندر شاہی اور حرم سرا کی عمارتیں ہیں، سب سے پہلے نوبت خانہ ہے، جہاں دن کے پہروں کو راگوں اور راگنیوں کے ذریعہ بتایا جاتا تھا، اور اسی کے مقابلے پر دیوان عام ہے، دائیں اور بائیں جو کچھ تھا، وہ اب موجود نہیں ہے، اور لال قلعہ کی قسمت سے کچھ بہت ہی بدنما فوجی بیرک کھڑے کر دئیے گئے ہیں، جنھیں دیکھکر طبیعت الجھتی ہے، دیوان عام کے مشرق میں ایک باغ ہے، جس کے شمالی حصہ میں نہریں، حوض اور ساون بھادون کے نام کی جو دریان ہیں، محل کی عمارتیں اس باغ کے مشرقی جانب دریا کے کنارے بنی تھیں، ان میں دیوان خاص، رنگ محل اور حمام ممتاز ہیں، یہ سب سنگ مرمر کی ہیں، اور انکے درون کی محرابیں انکی تعمیر گر بنی تی آرائش، ان کی نہریں اور اتھلے خوش نما حوض، زندگی کے ایسے حسن کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو مادیت سے بالکل پاک ہو، حقیقت کچھ اور تھی، یہ محل بلاوجہ آبادی اور چہل پہل سے محروم نہیں ہوئے، لیکن فن تعمیر کے کمال نے ان میں ایسی جان ڈال دی کہ اب بھی در و دیوار سے شان و شوکت ٹپکتی ہے،

لال قلعہ کی دنیاوی عظمت کا دینی جواب دہلی کی جامع مسجد اب بھی نماز اور نمازیوں سے آباد ہے، رقبہ کے لحاظ سے یہ ہندوستان کی سب سے بڑی مسجد ہے، اور اسے اتنی اونچی کرسی دی گئی ہے، کہ وہ شہر پر حاوی ہو گئی ہے، فنی اعتبار سے یہ ایک کامل نمونہ اور تنقید سے بالاتر ہے، لیکن اس میں ہر چیز کا حساب اتنا صحیح ہے کہ اس کا حسن ذوق سے خالی معلوم ہوتا ہے، اس میں عبادت تو خدا کی ہوتی ہو گی، مگر اس بات کا اثر بھی عمارت میں آ گیا ہے، کہ چاروں طرف مغل شہنشاہ کی حکومت تھی، اس کے برخلاف آگرہ کی جامع مسجد یہ جو رقبہ میں

دہلی کی جامع مسجد کی آدھی ہے، عبادت گاہ کا رنگ غالب ہے، اور اسے دیکھکر خیال نہ شہنشاہیت کی طرف جاتا ہے، نہ دنیا کے بکھروسون کی طرف،

دہلی کی جامع مسجد اور تاج محل میں تعمیر کی دو شکلین مسجد اور مقبرہ، اپنے کمال کو پہنچ گئین، دونون کی خصوصیتین ارتقائی منزلون میں صدیون پیچھے تک مختلف عمارتون میں دیکھی جا سکتی ہیں، لیکن اگر ایک طرف جامع مسجد کا حسن بے عیب ہے، تو دوسری طرف تاج محل میں معمار کا تصور اُن بلندیون تک پہنچ گیا ہے، جہان عمارت، شعر اور نغمہ مل کر وجد کی ایک کیفیت بن جاتے ہیں، تاج محل کی مادی خصوصیات بیان کی جا سکتی ہیں، اس کا نقشہ اتنا سادہ ہے کہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں کوئی بات ہی نہیں، وہ جمنا کے کنارے بنا ہے، ایک احاطہ کے اندر جس کے رقبہ اور مقبرہ کی عمارت کے درمیان صرف وہ تناسب نہیں ہے جو دو شکلون کے درمیان ہونا چاہئے، بلکہ وہ ہم آہنگی ہے، جو سرون میں ہوتی ہے، احاطے کے جنوب میں ایک عالی شان دروازہ ہے، اور توازن کے لیے اس طرف دونون کونون پر ہشت پہل بارہ دریان ہیں، دروازے سے گذر کر تاج محل پر نظر پڑتی ہے، تو وہ خاصا چھوٹا سا لگتا ہے، اس لیے کہ باغ کی چوڑائی ایک ہزار فٹ ہے، دروازہ سے تاج تک جو راستہ ہے، اس کے بیچ میں ایک چوڑی نہر ہے، اور باغ کے بیچ میں زمین سے اوپر اٹھا ہوا حوض ہے، جس میں ہر وقت تاج کا عکس پڑتا رہتا ہے، مقبرہ ایک اونچے چبوترے پر ہے، یہان بھی توازن کے خیال سے مشرق اور مغرب میں جوابی عمارتین ہیں جن میں سے ایک مسجد ہے، اور دوسری مہمان خانہ کہلاتی ہے، مقبرہ کا چبوترہ بائیس فٹ اونچا اور چوکور ہے، اور اس کے ہر کونے پر ایک مینار ہے، مقبرہ کی عمارت بھی چوکور ہے، اور اس کے اندر گردن اور غلام گردشون کی ترتیب ویسی ہی ہے

جیسے کہ ہمایون کے مقبرہ کی، لیکن تاج کا گنبد مختلف ہے، گنبد کے نیچے کا حصہ یعنی پٹیا برج زیادہ اونچا ہے، اور کلس بھی الگ سے لگائی ہوئی چیز نہیں بلکہ عمارت کا جزو معلوم ہوتا ہے کلس کو شامل کر کے تاج کی بلندی ۲۰۰ فٹ ہے،

تاج میں جو سنگ مرمر لگا ہے، وہ بھی اس کی خوبیون میں سے ہے، کیونکہ یہ پتھر روشنی اور فضا کی بدلتی ہوئی کیفیتون کا اثر اس طرح لیتا ہے، گویا وہ ان کا آئینہ بن گیا ہے، لیکن یہی پتھر دوسری عمارتون میں بھی استعمال کیا گیا، اور وہان اس میں یہ صفت نظر نہیں آتی، در اصل تاج کے نقشہ کا حسن ہی پتھر میں اتر آیا ہے، اس شخص کے لیے جو ہندوستانی مسلمانون اور خاص طور سے مغلون کے فن تعمیر کا منزل بہ منزل مشاہدہ کرتا آیا ہو اسے تاج محل میں اس فن کی تمام قدرون کی تکمیل نظر آئے گی، اور اسے محسوس ہوگا کہ یہاں فن تمام بندشون سے آزاد ہو گیا ہے مسالا، چونا، پتھر، وہ تمام ٹھوس مادی چیزیں جن کا عمارت کی مضبوطی اور پائداری کی خاطر بہت صحیح حساب لگانا پڑتا ہے، تاج میں ایسی لطیف ہیئت اختیار کر لیتی ہیں، کہ مادیت کا کوئی احساس پیدا نہیں ہوتا، ہمایون کے مقبرہ میں شعر کا رنگ ہے، اور خان خانان کے مقبرہ میں کلاسکی ضبط کا تو تاج محل ایک شاعرانہ خیال، ایک واردۂ قلبی ہے جو الفاظ اور بیان کا محتاج نہیں، جو لوگ ہندوستانی مسلمانون کے یا کہیں کے بھی فن تعمیر سے واقف نہیں ہیں، تاج محل ان کی آنکھیں بھی کھول دیتا ہے، گویا وہ کسی ایک ملک اور کسی ایک قوم کی چیز نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر تہذیب میں پرورش پائے ہوئے انسان اسے اپنا کہہ سکتے ہیں، وہ ان تمام لوگون کی آرزو پوری کرتا ہے، جنکے دلون میں محبت ہے، اور ان کے جسم خاک ہو جائیں گے، تو ان کی روحین محبت کے اس نقش کو محفوظ رکھین گی، اسطرح تاج کا زمان و مکان سے تعلق صرف ایک حد تک ہے، وہ ایک بادشاہ اور کی

ملکہ کی محبت کی یادگار نہیں بلکہ نوع انسانی کو اس کا یقین دلانے کا ذریعہ ہے، کہ عشق میں لازوال حسن بن جانے کی قدرت ہے،

تاج محل کے بعد بھی تعمیرات کا سلسلہ جاری رہا، لاہور میں وزیر خان کی مسجد اور بادشاہی مسجد میں نئے طرز کو آزمایا گیا، لال قلعہ میں اورنگ زیب نے موتی مسجد بنوائی، اٹھارہویں صدی کے وسط میں صفدر جنگ کا مقبرہ تعمیر ہوا، ان سب عمارتوں میں اپنی اپنی خوبیاں ہیں، مگر کوئی ممتاز صفت نہیں ہے، تاج محل میں جو قوتِ تخلیق اپنی معراج کو پہنچی تھی، وہ پھر زمین پر واپس نہ آ سکی،

دار المصنفین کی ودنئی کتابیں

(۱) ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی جلوے

اس میں سلاطین دہلی، اور شاہان مغلیہ کے عہد کے دربار، حرم، لباس، پارچہ بافی، زیورات، جواہرات، خوشبوئیات، خورونوش، ساز وسامان تہوار، تقریبات، موسیقی اور مصوری وغیرہ کی تفصیل بیان کی گئی ہے،

مرتبہ

سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ایم۔ اے

(۲) ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی کارنامے

اس میں مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی کارناموں کو بیان کیا گیا ہے۔ منیجر۔ دار المصنفین،

شریعت کے بنیادی ماٰخذ

مترجمہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

(۲)

القیاس قیاس کی تعریف علمائے اصول نے یہ کی ہے:

الحاق امر بآخر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینهما فی العلة[1]	سبب علت کے اشتراک کی بنا پر دو امور کو حکم شرعی میں مماثل قرار دینے کا نام قیاس ہے۔

احکام فقہی کے ثبوت میں دلیل وحجت کے اعتبار سے گو قیاس کا مرتبہ چوتھا یعنی کتاب وسنت اور اجماع کے بعد ہے[2]،

---

[1] قیاس کی اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں، بیضاوی نے منہاج میں یہ تعریف کی ہے:

اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لمشارکة فی علة حکمه عند المثبت	ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر اس سبب لگانا کہ دونوں حکموں میں علت مثبت کے نزدیک مشترک ہے۔

اس تعریف میں مثبت کے لفظ سے مراد اگر یہ ہو کہ قیاس کرنے والا احکام کا مثبت ہو تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ قیاس کرنے والا مثبت نہیں بلکہ مظہر ہوتا ہے، لیکن اگر اس سے مراد محض قیاس کرنے والا یعنی فقیہ ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس علت مشترکہ کی وجہ سے اس نے دوسرے حکم کو اس پر قیاس کیا ہو، قیاس کرنے والے کے نزدیک وہ علت مشترک ہو، حقیقتاً ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح صدر الشریعہ نے تنقیح الاصول میں اور ابن ہمام نے التحریر میں اس تعریف میں یہ قید بھی لگا دی ہے کہ

لانه لا یدرک بمجرد فهم اللغة	محض لغت کے ذریعہ یہ مفہوم نہ نکال لیا گیا ہو۔

یہ قید بڑی معنی خیز ہے یعنی اگر کوئی نیا مفہوم یا نیا حکم لغت کی مدد سے معلوم ہو جائے تو اس کو قیاس نہیں کہیں گے، اس کے لیے قیاس بیانی کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ [2] عام طور پر فقہا چوتھا ماخذ قیاس کو قرار دیتے ہیں اور اسی کا اتباع مؤلف کتاب نے بھی کیا ہے، مگر راقم کے نزدیک قیاس کے بجائے چوتھا ماخذ اجتہاد کو قرار دینا چاہیے، قیاس تو اجتہاد کی ایک شکل یا ایک ذریعہ وآلہ ہے، صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں: ان الاجتهاد اعم من القیاس لان القیاس یفتقر الی الاجتهاد وهو من مقدماته (ج ۳ ص ۹۰۸) اس اجتہاد کی اور بھی شکلیں ہیں جن کو استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کہا جاتا ہے،

(باقی ص ۳۰۲)

لیکن احکام شرعیہ کے مرجع و ماخذ ہونے کی حیثیت سے یہ اجماع سے زیادہ موثر ہے، کیونکہ جن مسائل میں اجماع ہوچکا ہے، انکی تعداد محدود ہے، اور اس میں زیادتی اس لیے نہیں ہوسکی کہ علمائے اسلام مختلف گوشوں میں پھیل گئے تھے جن سے کوئی عام علمی مشورہ مشکل تھا، اور پھر اس لیے بھی کہ عصر اول کے بعد مکمل معنی میں اجماع کا تحقق ناممکن

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۱) مختصراً اجتہاد کی تعریف، اس کے اقسام اور قیاس سے اس کا تعلق دکھایا جاتا ہے۔

اجتہاد کے لغوی معنی کسی امر کی تحقیق میں اپنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں، اور فقہا کے نزدیک اس امکانی کوشش تام کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں، جو دلائل شرعیہ کے ذریعہ استنباط مسائل میں صرف کیجائے، بعض فقہا نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ نفس محسوس کرے کہ اب اس سے زیادہ کوشش نہیں کیجا سکتی، بعض فقہا نے طلب الظن کی قید بھی لگائی ہے جس کا مقصد ہے کہ پیش آمدہ مسئلہ کو شریعت کے منشاء کے مطابق کرنے یا کسی حکم شرعی کے تحت لانے میں اتنی کوشش کی جائے کہ یہ گمان غالب حاصل ہوجائے کہ شریعت کا یہی مقصد و منشا ہے، اس قید کا ایک خاص فائدہ یہ بھی ہے کہ اس سے کتاب و سنت کے ثابت شدہ احکام اور اجتہادی مسائل میں فرق ہوجائیگا، کیونکہ پہلے قسم کے احکام میں قطعیت ہوتی ہے اور دوسرے قسم کے احکام میں غلبۂ ظن ہوتا ہے۔

اجتہاد و قیاس کے سلسلہ میں لفظ رائے کا ذکر بھی اکثر آیا کرتا ہے، چنانچہ محدثین فقہائے مجتہدین کو عموماً اہل الرائے کہتے ہیں تو یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ اجتہاد کا سارا دارومدار رائے ہی کے اوپر ہے، لیکن مطلق رائے پر نہیں، بلکہ مقید رائے پر، جس طرح اجتہاد کے دو معنی ہیں، ایک لغوی دوسرے شرعی، اسی طرح رائے کے بھی دو معنی ہیں، رائے کے لفظی معنی دیکھنے کے غور و فکر کرنے اور بصیرت کے آتے ہیں، اور فقہ کی اصطلاح میں جب رائے کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں:

هو التفكير بطرق التفكير التي ارشد اليها الشرع

رائے ان راستوں اور طریقوں سے غور و فکر کرنے کو کہتے ہیں جن کی طرف شریعت نے راہنمائی کی ہو۔

یہی رائے شریعت میں قابل اعتبار اور قابل ستائش ہے، اور اسی رائے کا ذکر حضرت معاذ بن جبلؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا، حضرت معاذؓ کو جب آپ نے یمن کا قاضی مقرر فرمایا تو روانگی کے وقت آپ نے ان سے یہ دریافت فرمایا کہ جب کوئی معاملہ تمہارے سامنے آئیگا تو تم کس طرح فیصلہ کروگے، وہ بولے کہ اقضی بکتاب اللہ، کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا، اور اگر کتاب اللہ میں اس معاملہ کا حکم موجود نہ ہوگا تو اقضی بسنة رسول الله، سنت رسول اللہ سے فیصلہ کروں گا، اور سنت رسول اللہ میں بھی سراغ نہ ملے گا تو اجتهد برائی اپنی رائے اور بصیرت سے اجتہاد کرکے فیصلہ کی کوشش کروں گا۔

رائے کے یہی معنی حضرت ابوبکرؓ کے اس قول میں ہیں جو انھوں نے کلالہ کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا تھا اقول برائی فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني، میں اپنی بصیرت سے یہ بات کہتا ہوں، اگر درست ہو تو یہ خدا کی طرف سے سمجھنا چاہیے اور اگر غلط ہو تو اس کو میری غلطی سمجھنا چاہیے۔

اجتہاد کا دور ختم ہوگیا، یا اب بھی باقی ہے، یہ مسئلہ اس لیے تدریجاً اختلاف کا سبب بنا ہوا ہے کہ ہم کو اس کی ضرورت ہی نہیں پیش آتی، اور نہ اس کا کوئی عملی موقع موجود ہے، ورنہ اگر کہیں پورا نظام اسلامی قائم ہو جائے، تو روزانہ ہم کو

[1] کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۱۳۴ والاحکام آمدی ج ۳ ص ۲۱۸

ہوگیا تھا، برخلاف قیاس کے کہ اس میں تمام علما کا متفق الرائے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں مجتہد ہر اس نئے حادثہ اور پیش آمدہ مسئلہ میں اپنی ذاتی بصیرت کی بناء پر قیاس کرتا ہے، جس کا ذکر قرآن و سنت میں نہیں ہے، یا جس پر اجماع نہیں ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۲) اسکی ضرورت پیش آئیگی، اس سلسلہ میں، اصول البزدوی کے شارح کی یہ عبارت ہمارے لیے رہنمائی کرتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد بعض وقت تو مستحب رہتا ہے مگر بعض وقت وہ واجب بلکہ فرض ہوجاتا ہے (ج ۳ ص) اجتہاد کا لفظ کبھی فقہا استدلال کے لیے بھی بول دیتے ہیں، یعنی کتاب و سنت کا کوئی ایسا حکم جس کا منشا ظاہر نہ ہو، اپنی فہم کے مطابق اس کے منشا سے استدلال کرلے کو بھی اجتہاد کہہ دیتے ہیں، مگر حقیقی اجتہاد وہی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، (آمدی ج ۳ ص ۷۶ باب قیاس مسئلہ ثالثہ) اس منصب اجتہاد کے لیے نہ تو بہ سر اقتدار آجانا ہی شرط محض ہے اور نہ تو ہر عربی داں کی اس مرتبۂ بلند تک رسائی ہے، علمائے اصول نے اجتہاد مطلق یعنی اس طریقۂ اجتہاد کے بارے میں بڑی قیدیں لگائی ہیں جس میں ہر طرح کے مسائل سے بحث ہو، اور براہ راست قرآن و سنت سے وہ مستنبط کیے جائیں، ان شرائط پر تو ائمہ اربعہ یا ستہ[1] کے بعد واقعی مشکل سے چند افراد مجتہد کہے جاسکتے ہیں، اور اسی اجتہاد مطلق کے بارے میں علمائے فقہ نے غالباً یہ لکھا ہے کہ تیسری صدی کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا یعنی اس کے بعد مجتہد مطلق نہیں پیدا ہوئے، ورنہ جہاں تک جزوی اجتہاد کا تعلق ہے، اس کے لیے نہ تو علمائے اصول نے وہ شرائط لگائے ہیں اور نہ اس کا دروازہ بند کیا ہے، آمدی لکھتے ہیں:۔

واما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسئلة و ما لا بد منه فيها ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها

جہاں تک بعض مسائل میں اجتہاد کا تعلق ہے، اس کے لیے صرف اتنی بات ضروری ہے کہ متعلقہ مسئلہ سے جو باتیں متعلق ہیں ان سے پورے طور پر واقف ہو اور جو باتیں اس مسئلہ سے متعلق نہ ہوں انکا عدم علم اسکے اجتہاد پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

شاطبی نے لکھا ہے کہ اجتہاد کے لیے دو شرطیں ہیں:۔

احدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها (ج ۴ ص ۵۶)

مقاصد شریعت کا مکمل علم و فہم اور اسی فہم کی بنیاد پر اس سے استنباط کی قدرت۔

اور التمکن من الاستنباط سے کیا مراد ہے، اس کی تشریح کرتے ہیں:

هو بواسطة معارف محتاج اليها في فهم الشريعة

ان معارف شریعت کے واسطہ سے اجتہاد و استنباط کیا جائے جو شریعت کے فہم کے لیے ضروری ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک شخص ایک مسئلہ میں بھی اجتہاد کرسکتا ہے، لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مقاصد شریعت

[1] یعنی امام اوزاعی، سفیان ثوری وغیرہ

یہ حقیقت تو ناظرین سے پوشیدہ نہ ہوگی کہ کتاب و سنت میں جو احکام دیے گئے ہیں، وہ محدود و متناہی ہیں، اور نئے نئے مسائل و حوادث جو پیش آچکے ہیں اور آئندہ جو پیش آئیں گے وہ غیر محدود اور غیر متناہی ہیں[1]، تو ان تمام نئے مسائل اور نئے معاملات کا اسلامی شریعت میں موقع و محل اور ان کا حکم صرف قیاس ہی کے ذریعہ مقرر کیا جاسکتا ہے،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۳) اور اس مسئلہ کے بارے میں ان معارف و علوم سے واقف ہو، جو اس کو پیش آمدہ صورت کا حکم مستنبط کرنے کے قابل بنا سکیں یعنی وہ اس مسئلہ کے بارے میں قرآن پر، حدیث پر، اجماع صحابہ پر نظر رکھتا ہو، اور اسی کے ساتھ قیاس کے شرعی طریقہ اور اصول سے واقف ہو، اور پھر اسی کے ساتھ شریعت کی پوری روح اور اسکے مقصد پر بھی اس کی پوری نظر ہو، اور پھر وہ مسئلہ جس شعبۂ زندگی سے متعلق ہے، اس سے بھی واقفیت حاصل کرلی ہو، اگر ان میں سے کسی بات کو بھی نظر انداز کردیا گیا ہے تو پھر وہ اجتہاد قابل قبول نہیں ہوگا، مجتہد میں ان صفات کی موجودگی کے بارے میں تمام فقہا متفق الرائے ہیں۔

اجتہاد کے سلسلہ میں فقہا کے ایک خاص اصول کو نظر انداز کردینے کی وجہ سے اجتہاد کے سلسلہ میں بڑی بے احتیاطی ہورہی ہے، اور خاص طور پر پاکستان میں تو مجتہدین کی ایک پوری فصل اُگ آئی ہے۔ اصول یہ ہے:

لامساغ للاجتهاد فی مورد النص
جس مسئلہ میں شریعت کا صریح حکم موجود ہو، اس میں اجتہاد کا کوئی موقع نہیں[4]

مجتہد کے لیے نہ صرف شریعت کے علم و فہم ہی کی ضرورت ہے بلکہ کتاب و سنت کی روشنی میں علما نے اس کے لیے ایک مخصوص کردار کی بھی شرط لگائی ہے، یعنی ثقہ ہو، عادل ہو، گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ معاملات میں اور انسانی تصرفات کے ذریعہ جو حوادث اور نئے واقعات پیش آتے رہتے ہیں، ان کی تعیین و تحدید ناممکن ہے، اور یہ بات قطعی طور پر ہم جانتے ہیں کہ ہر نئے حادثہ کے لیے شریعت کا صریحی حکم موجود نہیں ہے، اور نہ اس کا تصور ہی کیا جاسکتا ہے، اور جب واقعات اور حوادث غیر متناہی اور کتاب و سنت کے احکام محدود ہیں، تو جو خود محدود ہو غیر محدود کو اپنے قابو میں کیسے لاسکتا ہے، اس لیے قطعاً یہ بات معلوم ہوگئی کہ اجتہاد اور قیاس اس وقت تک قابل لحاظ نہیں ہے جب تک کہ ہر حادثہ کے لیے اجتہاد نہ کرلیا جائے۔

(الملل والنحل باب الاختلاف فی الاحکام الشرعیة والاجتهادیة)

[2] یہ تو اجتہاد و قیاس کے جواز کی عقلی دلیل ہے، اس کی نقلی دلیلیں بے شمار ہیں، یہاں چند نقل کردی جاتی ہیں، قرآن میں ہے:

فاعتبروا یا اولی الابصار
پس غور کرو اور عبرت حاصل کرو اے آنکھ والو!

واقعات پر اسی وقت انسان غور کرتا ہے اور اس سے عبرت اسی وقت حاصل کرتا ہے جب وہ کسی چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیز کو سامنے رکھ کر جانچتا ہے، اسی بنا پر علماء نے لکھا ہے:-

الاعتبار رد الشئ الی نظیرہ
کسی چیز کو اسکے مثل کی طرف پھیر دینے کا نام اعتبار ہے۔ (اصول فخر الاسلام ج ۲ ص ۹۹۵)

پھر قرآن میں بار بار تفکر اور تعقل پر زور دیا گیا ہے۔

(باقی حاشیہ ص ۲۰۵ پر)

غرض یہ کہ نئے جزئی مسائل کے لیے جزوی اور فروعی احکام دینے میں تمام فقہی مآخذ میں سب سے زیادہ موثر اور جامع مآخذ قیاس ہی ہے،[2] حضرت عمرؓ کا وہ خط جو انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا وہ اصول قضا اور طریقۂ قیاس کی طرف اچھے طریقہ پر رہنمائی کرتا ہے، (اس خط کا تھوڑا سا حصہ یہ ہے)

"جس بات کا ذکر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہیں ہے اس کے بارے میں دل میں کھٹک اور تردد ہو تو اس میں بار بار غور و فکر کرنا، پھر اس کے امثال و نظائر کو جاننے کی کوشش کرنا، پھر اسکے بعد پیش آمدہ امور کو ان کے نظائر پر قیاس کرنا اور ایسی صورت کو اختیار کرنا جو خدا سے قریب کرنے والی ہو اور حق سے زیادہ مشابہت رکھنے والی ہو۔[1]

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۴) اور پھر حضرت معاذؓ اور حضرت ابو بکرؓ کے جو اقوال رائے کے استعمال کے سلسلہ میں نقل کیے گئے ہیں، وہ بھی قیاس کی کھلی ہوئی دلیل ہیں، خاص طور پر حضرت معاذؓ نے جب یہ کہا تھا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو آپ نے فرمایا کہ

الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ
خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد (معاذ) کو اسکی توفیق دی

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ دونوں کو آپ نے یمن بھیجا تھا اور چلتے وقت دریافت فرمایا تم قضیات کس طرح فیصلہ کروگے، تو یہ دونوں حضرات نے جواب دیا:

ان لم نجد الحکم فی الکتاب ولا السنة قسنا الامر بالامر فما کان اقرب الی الحق عملنا به
جب ہم کتاب و سنت میں کسی مسئلہ کا حکم نہ پائیں گے تو ایک امر پر دوسرے امر کو قیاس کریں گے، اور جو حق سے قریب ہوگا اس پر عمل کریں گے۔

اسی طرح آپ نے ابن مسعودؓ سے بھی فرمایا تھا، جب کتاب و سنت میں حکم نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرنا۔ خود اپنے بارے میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے:-

انا اقضی بینکم بالرای فیما لم ینزل فیه وحی (آمدی ج ۳ ص ۴۹)
جس مسئلہ میں وحی نہیں آتی ہے اپنی رائے سے اسکا فیصلہ کرتا ہوں۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] یہ خط حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو حضرت عمرؓ نے عراق کا والی بنانے کے بعد لکھا تھا، یہ خط قضا کی انتظامی اور فقہی رہنمائی کے لیے ایک زبردست دستور ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط لفظ بلفظ یہاں نقل کردیا جائے، اس لیے کہ اس سے آئندہ متعدد مواقع پر استشہاد کی ضرورت پیش آئے گی، پورا خط مع ترجمہ یہ ہے:-

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ من عبد اللہ عمر بن الخطاب امیر المومنین الی عبد اللہ بن قیس سلام علیک! اما بعد! فان القضاء فریضة

امیر المومنین عمر بن خطاب کی طرف سے عبد اللہ بن قیس کی طرف السلام علیکم۔ اما بعد۔ بیشک معاملات کا فیصلہ ایک ضروری فریضہ اور سنت متواترہ ہے۔

کتاب وسنت میں جن احکام کا ذکر ہے، ان کی ایک خاص خصوصیت یہ بھی ہے کہ عموماً ان احکام میں

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۵) محکمۃ وسنۃ متبعۃ فافہم اذا ادلی الیک وانفذ اذا تبین لک فانہ لا ینفع تکلم بحق لا نفاذ لہ

آس بین الناس فی وجہک وعدلک ومجلسک حتی لا یطمع شریف فی حیفک ولا ییأس ضعیف من عدلک

البینۃ علی من ادعی والیمین علی من انکر والصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا

ولا یمنعک قضاء قضیتہ الیوم فراجعت فیہ عقلک وہدیت فیہ لرشدک ان ترجع الی الحق فان الحق قدیم ومراجعۃ الحق خیر من التمادی فی الباطل

الفہم الفہم فیما تلجلج فی صدرک مما لیس فی کتاب اللہ ولا سنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم اعرف الاشباہ والامثال فقس الامور عند ذلک بنظائرہا واعمد الی اقربہا الی اللہ واشبہہا بالحق

واجعل لمن ادعی حقا غائبا او بینۃ امدا ینتہی الیہ فان احضر بینتہ اخذت لہ بحقہ والا استحللت علیہ القضیۃ فان ذلک انفی للشک واجلی للعمی وابلغ فی العذر

المسلمون عدول بعضہم علی بعض

جب کوئی معاملہ تمھارے سامنے لایا جائے تو اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو اور جب تم پر (حق) بات واضح ہوجائے تو اس کو نافذ کردو اس لیے کہ اس حق کے زبانی اظہار سے کوئی فائدہ نہیں جس کو نافذ نہ کیا جائے۔

مخاطبت طرز خطاب میں اور انصاف میں اور عدالت اندر سب کے ساتھ یکساں سلوک کرو تاکہ کوئی زوردار تم سے ظلم کا خواہشمند نہ ہو اور کمزور تمھارے انصاف سے مایوس نہ ہو۔

مدعی کے ذمہ ثبوت ہے اور مدعی علیہ کے اوپر قسم ہے، مسلمانوں کے درمیان صلح مصالحت کرا دینا جائز ہے، مگر وہ ایسی صلح نہ ہو جو کسی حرام کو حلال اور حلال کو حرام کردے۔

آج تم نے کوئی فیصلہ کیا مگر غور کے بعد حق اس کے خلاف نظر آیا تو کل تم کو حق کی طرف رجوع کرنے میں پہلا فیصلہ مانع نہ ہو، اس لیے حق دائمی ہے اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل میں پڑے رہنے سے بہتر ہے۔

اس بات میں شبہہ و تردد ہو جس کا ذکر قرآن وسنت میں نہ ہو تو اس پر بار بار غور کرو، اس کے امثال ونظائر کو معلوم کرو، پھر اس کے بعد پیش آمدہ امور کو ان کے نظائر پر قیاس کرو، اور اس میں ایسی صورت کو اختیار کرو جو خدا سے قریب کرنے والی اور حق سے مشابہ ہو۔

جو شخص کسی غائب حق کا یا ثبوت پیش کرنے کا دعوی کرے اس کے لیے ایک میعاد مقرر کردو، اگر وہ ثبوت دے تو اس کا حق تم دلادو، ورنہ اس کا معاملہ خارج کردو اس لیے کہ شک کو رفع کرنے، کور چشمی دور کرنے اور معذرت کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے۔

تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں ثقہ ہیں

(باقی ص ۲۰۷ پر)

ان کے علل واسباب کا اور شریعت کے ان مقاصد عامہ کا تذکرہ موجود ہوتا ہے، جن کی تکمیل کے لیے یہ احکام دیے گئے ہیں، اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس زمانہ میں بھی ان کے مماثل اور مشابہ نئے مسائل اور حوادث پیش آئیں اور وہ صراحۃً اصول شریعت کے خلاف نہ ہوں تو ان میں اور نصوص شریعت میں مطابقت اور مماثلت پیدا کی جاسکے، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرآن کے احکام عموماً اصولی، عمومی اور اجمالی ہوتے ہیں، اسی سبب سے منصوص احکام کے اوپر غیر منصوص مسائل کے قیاس کرنے کا دروازہ کھولا گیا اور اتحاد علت یا اتحاد سبب کی بنا پر غیر منصوص احکام کو وہی حیثیت دی گئی، جو منصوص احکام کی تھی۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۶) الا مجلودا فی حد او مجربا علیہ شہادۃ زور او ظنینا فی ولاء او نسب فان اللہ قد تولی منکم السرائر ودرأ بالبینات والایمان وایاک والقلق والضجر والتأذی بالخصوم والتنکر عند الخصومات فان الحق فی مواطن الحق یعظم اللہ بہ الاجر ویحسن بہ الذخر فمن صحت نیتہ واقبل علی نفسہ کفاہ اللہ ما بینہ وبین الناس ومن تخلق للناس بما یعلم اللہ انہ لیس من نفسہ شانہ اللہ فما ظنک بثواب عند اللہ عز وجل فی عاجل رزقہ وخزائن رحمتہ۔ والسلام

جمہرۃ رسائل العرب استاد احمد ذکی، نمبر رسالہ ۲۱۴، اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۹، الکامل للمبرد ج ۱ ص ۹، البیان والتبیین۔

باستثناء ان اشخاص کے جن کو کسی حد کے سلسلہ میں سزا دی جا چکی ہو یا جنھوں نے کوئی جھوٹی گواہی دی ہو یا جنکی ولاء یا نسب مشکوک ہو، اس لیے کہ تمھارے باطن کا سارا معاملہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے لیا ہے، اور ثبوت وقسم کے ذریعہ اس نے تم سے بہت سی غلطیاں دفع کردی ہیں، ناگواری، پریشانی، اہل معاملہ کی ایذا رسانی اور مقدمات میں ردوکد کے وقت نفرت کے اظہار سے بچو! اس لیے کہ حق کے مواقع میں حق درستی اختیار کرنا اللہ تعالیٰ کے یہاں اجر وثواب کی زیادتی کا سبب ہوتا ہے جس کی نیت درست رہی اور اس نے اپنے نفس پر نگاہ رکھی اور اسکو روکے رکھا تو اللہ تعالیٰ اسکے اور لوگوں کے درمیان میں جو کچھ ہے اسکے لیے کافی ہے، اور جس نے لوگوں سے ایسے مصنوعی اخلاق کا اظہار کیا جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ اسکے دل کی آواز نہیں ہے اس سے وہ ناخوش ہوگا، تو تمھارا کیا گمان ہے اس ثواب کے بارے میں جو اسکے پاس رزق معجل اور رحمت کے خزانوں کی صورت میں ہے۔

ابن قیم نے اس خط کا ذکر متعدد مواقع پر کیا ہے، مثلاً ج ۱ ص ۱۰۰ و ج ۲ ص ۲۸۴ و ص ۲۹۰ وغیرہ کے آخر میں لکھتے ہیں: ہذا کتاب جلیل تلقاہ العلماء بالقبول وبنوا علیہ اصول الحکم والشہادۃ والحاکم والمفتی احوج شیء الیہ والی تأملہ والتفقہ فیہ۔

۱۱۔ قیاس کی مثالیں[له] | فقہ اسلامی کے تمام قیاسی مسائل کا بیان کرنا تو بہت مشکل ہے، کیونکہ اس کا بڑا حصہ قیاسی مسائل ہی پر مشتمل ہے، اور قیاس کا عمل ہر نئے مسئلہ میں آئندہ بھی ہمیشہ جاری رہے گا، تاہم چند مثالیں وضاحت کے لیے یہاں دیجاتی ہیں :۔

له مصنف نے قیاس کی مثالیں تو دی ہیں، مگر اس کا طریقہ اور اس کے ارکان و شرائط وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے، اور بغیر اس کے یہ بحث تشنہ رہ جائے گی، اس لیے مختصراً قیاس کے طریقہ اور اس کے ارکان کا ذکر کیا جاتا ہے :

قیاس کا کام اس طرح سے شروع ہوتا ہے، کہ جب کوئی نیا مسئلہ مجتہد کے سامنے آتا ہے اور اس کا حکم نص میں نہیں ملتا تو وہ اس واقعہ کے مماثل کسی حکم شرعی کو لے لیتا ہے، اور اس کی علت پر غور کرتا ہے کہ آیا یہ علت و سبب اس میں پایا جاتا ہے یا نہیں، اگر پایا جاتا ہے تو پھر وہ اس نئے حکم کو بھی وہی حیثیت دیدیتا ہے، جو منصوص حکم کی ہوتی ہے۔ فقہا، کی اصطلاح میں منصوص احکام کی علت کی تلاش کو تخریج المناط اور غیر منصوص مسئلہ کی علت تلاش کرنے کو تحقیق المناط کہتے ہیں، قیاس کے ارکان اور حدود و شرائط کو سمجھانے کے لیے ہم چند مثالیں دے دیتے ہیں جن سے اس کی وضاحت ہوجائے گی، بیع معدوم کو آپ نے حرام قرار دیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ بیع سلم کو آپ نے جائز قرار دیا، حالانکہ اس میں بھی مبیع موجود نہیں ہوتی۔ اب اسی بیع سلم پر فقہانے بیع استصناع کو قیاس کیا، بیع استصناع کا ذکر اوپر آچکا ہے، اسی پر قیاس کر کے فقہا نے ان پھل دار درختوں اور ترکاریوں وغیرہ کی بیع کو جائز قرار دیا، جن میں کچھ پھل تو ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں اور کچھ ابھی ظاہر نہیں ہوتے، بلکہ برابر ظاہر ہوتے رہتے ہیں، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمھارا کوئی بھائی کوئی چیز خرید رہا ہو تو وہ جب تک اپنی بات ختم نہ کرلے یا وہ رد نہ کردے تو اس چیز کی قیمت نہ لگاؤ، اسی پر فقہانے اجارہ اور کرایہ کے احکام کو قیاس کیا ہے،

ان مثالوں پر غور کریں گے تو حسب ذیل باتیں واضح ہوں گی، پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ قیاس کے ارکان چار ہیں :۔

۱۔ مقیس علیہ یعنی نص کا وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے، اس کو اصل بھی کہتے ہیں، جیسے بیع سلم

۲۔ مقیس یعنی وہ مسئلہ جس کو اصل پر قیاس کر کے اس کو وہی حکم دیا جائے، جو اصل کا ہے، اس کو فرع بھی کہتے ہیں، جیسے بیع استصناع.

۳۔ وہ حکم جو نص سے ثابت ہو، اس کو حکم الاصل کہتے ہیں،

۴۔ وہ علت اور سبب جس کی بنا پر شارع نے حکم دیا ہے، اس کو علت الحکم کہتے ہیں، تو اوپر کی مثال میں بیع سلم اصل ہے، بیع استصناع اور بیع ثمار فرع ہے، اور اباحت اس میں اصل حکم ہے، اور ضرورت اور حاجت کا رفع کرنا ہے، علت ہے،

۱۔ شریعت میں یتیم کے وصی و مربی کے بارے میں بہت سے صریح احکام دیے گئے ہیں، جن سے اس کے حقوق کی حیثیت، اس کی ذمہ داری کی بازپرس اور اس ذمہ داری کے اٹھانے کی لیاقت وغیرہ کی تحدید ہوجاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۸) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کتاب و سنت کے انہی احکام میں قیاس کا دخل ہے جن کا ادراک ہماری عقل کرسکتی ہے، جیسے ہمارے معاملات و معاشرت کے بہت سے احکام ہیں، لیکن بے شمار احکام ایسے ہیں جن کا مکمل ادراک ہماری عقل نہیں کرسکتی، ان کی حکمت خدا ہی کو معلوم ہے، ان احکام کو اصطلاح میں تعبدی کہا جاتا ہے، ان میں قیاس کی گنجایش نہیں ہے، مثلاً نماز کی رکعتیں، روزہ کے احکام کی تعیین، طواف کعبہ، زنا کی سزا، سو کوڑے، قذف کی سزا اسی کوڑے، قسم کا کفارہ، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا تین روزے رکھنا، وغیرہ، ان میں کسی بات کا ہماری عقل پورے طور پر ادراک نہیں کرسکتی، نہ وہ یہ جان سکتی ہے کہ صبح کی نماز میں دو رکعت کیوں فرض ہے، ظہر میں چار کیوں ہے، کیوں ایک رکعت میں ایک ہی رکوع کیا جاتا ہے، اور سجدے دو، اور زنا میں سو ہی کوڑے کیوں مارے جاتے ہیں، کم اور زیادہ کیوں نہیں مارے جاتے، اسی بنا پر علماے اصول نے لکھا ہے کہ قیاس نہ تو عبادات میں ہے اور نہ مقررہ سزاؤں اور کفارات میں، اور نہ اصحاب الفروض کے حصہ کی تعیین کے سلسلہ میں،

تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ قیاس مظہر ہے، مثبت نہیں ہے، یعنی مجتہد جب مسئلہ کو نص پر قیاس کر کے نص کا حکم دیتا ہے، وہ اس حکم کا موجد نہیں ہے، بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ نص کا حکم صرف اسی حد تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ بات بھی شامل ہے، مثلاً شراب حرام ہے، اور اس کی وجہ نشہ ہے، اب مجتہد جس جس چیز میں نشہ پاتا ہے، اس کو اس حکم میں داخل کرتا چلا جاتا ہے، تو اس نے یہ ظاہر کر دیا کہ "نشہ صرف شراب تک محدود نہیں ہے، بلکہ ہر نشہ دار چیز اس حکم میں داخل ہے۔

چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ قیاس اور دلالۃ النص میں فرق ہے، جیسا کہ بعض فقہانے قیاس کی تعریف میں یہ قید لگا دی ہے کہ لاتدرک بمجرد فہم اللغۃ یعنی اگر نص کا کوئی ایسا حکم ہے جو محض لغت کی مدد سے معلوم ہوسکتا ہے، تو اس کو قیاس نہیں دلالۃ النص یا قیاس بیانی کہیں گے۔

قیاس کے صحیح ہونے کے شرائط | قیاس کے صحیح ہونے کے شرائط حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ وہ اصل حکم جس پر دوسرے مسائل کو قیاس کیا جارہا ہے، وہ کسی دوسرے حکم سے مخصوص نہ ہو۔

۲۔ اصل کا حکم خلاف قیاس نہ ہو۔

۳۔ وہ منصوص حکم بعینہ فرع کی طرف منتقل کر دیا جائے، اور فرع کے لیے کوئی نص نہ ہو،

۴۔ اصل کا حکم قیاس کے بعد بھی اسی طرح باقی رہے جس طرح قیاس سے پہلے تھا،

(اصول بزدوی)

فقہانے یتیم کے وصی کے احکام کے اوپر، اوقاف کے متولی کے اکثر احکام کو قیاس کیا ہے کیونکہ دونوں کے فرائض اور حقوق میں بڑی مشابہت ہے، جس طرح خود وقف کے بہت سے مسائل کو وصیت کے احکام پر قیاس کیا گیا ہے، چنانچہ انھوں نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ کوئی شخص اپنے ورثہ کی اجازت کے بغیر ⅓ سے زیادہ اپنی جائداد یا دولت کو وقف نہیں کرسکتا، اور یہ قاعدہ انھوں نے وصیت کے اس منصوص حکم کے اوپر قیاس کرکے بنایا ہے، جس میں ثلث مال سے زیادہ وصیت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں تبرع ہیں (یعنی وصیت اور وقف دونوں میں تبرع علت مشترکہ ہے) حتی کہ فقہانے کہا ہے کہ ان معظم احکام الوقف تستقی من الوصیت وقف کے اکثر احکام وصیت سے ماخوذ ہیں،

۲۔ شریعت میں جتنی کثرت سے صریح احکام بیع وشراء (خرید وفروخت) کے سلسلہ میں دیے گئے ہیں، اتنے اجارہ[1] کے سلسلہ میں نہیں دیے گئے ہیں، چنانچہ فقہانے اجارہ کے بیشتر احکام کو بیع کے احکام پر قیاس کیا ہے، اس لیے کہ اجارہ کا مقصد بھی وہی ہوتا ہے جو بیع کا ہوتا ہے، کیونکہ حقیقت میں اجارہ بیع[2] منافع کا نام ہے۔

---

[1] اجارہ کا جو باب فقہ کی کتابوں میں ملتا ہے اس میں تین طرح کے احکام کا بیان ہوتا ہے: ایک کرایہ پر کوئی چیز لینے دینے کا۔ خواہ وہ مکان ہو یا زمین وغیرہ، دوسرے ان پیشہ وروں کے حقوق اور فرائض کا جو کسی کے ذاتی ملازم نہیں ہوتے، مثلاً بڑھئی، سنار، رنگریز، دھوبی وغیرہ، ان کو فقہ کی اصطلاح میں اجیر مشترک کہتے ہیں، تیسرے ان مزدوروں اور ملازموں کا بیان ہوتا ہے، جو کسی ایک شخص یا کسی ایک ادارہ کے کام کے لیے مخصوص ہوتے ہیں، ان کو اصطلاح میں اجیر خاص کہا جاتا ہے،

[2] اسلامی شریعت میں بیع وشراء میں جس طرح بائع اور مشتری کے درمیان ایک معاہدہ ہوتا ہے، اسی طرح اجیر ومستاجر کے درمیان بھی ایک معاہدہ ہوتا ہے، اسی بناپر ان کو عقد بیع اور عقد اجارہ کہتے ہیں، صرف فرق

(باقی ص ۲۱۱ پر)

۳۔ شریعت میں بہت سے ایسے صریح احکام ملتے ہیں جن سے مخصوص کاموں میں وکالت کا[1] جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اور اس کے متعلق احکام ملتے ہیں، اس اجازت خاص پر فقہائے احناف نے قیاس کرکے وکالت عامہ[2] کے جواز کا حکم دیا ہے، اور انھوں نے اس میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا کہ جو کام اس کے سپرد ہوا ہے، وکیل بناتے وقت اس کی مکمل تعیین موکل نے نہیں کی ہے، اور وہ پردۂ خفا میں ہے، اس لیے کہ وکالت کی عمومیت خود بخود مجہول کو معلوم بنا دیتی ہے، اور اس میں "اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں چھوڑتی، برخلاف وکالت خاصہ میں کہ اگر کام کی پوری اور مکمل تعیین نہ ہو، مثلاً کسی نے یوں کہا کہ میرے بعض کاموں کے آپ وکیل ہیں، تو تمام فقہا متفقہ طور پر اسکو ناجائز کہتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۱۰) اتنا ہے کہ بیع میں کسی مخصوص چیز کے لینے دینے کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لیے اسے فقہا بیع عین کہتے ہیں اور اجارہ میں صرف فائدہ اٹھانے کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لیے اسے بیع منافع کہتے ہیں،

(حواشی ص ہذا) [1] وکالت کے معنی ہیں کسی کام کے کرنے کے لیے کسی کو اپنا نمائندہ بنا دینا، تفویض احد امرہ لآخر واقامتہ مقامہ، اور وکیل اور موکل کے معاہدہ کو عقد توکیل کہا جاتا ہے [2] فقہا کی اصطلاح میں وکالت خاصہ کو وکالت مقیدہ اور وکالت عامہ کو وکالت مطلقہ بھی کہتے ہیں، مثلاً کسی نے اپنے دوست سے کہا کہ میرے لیے ایک سائیکل خریدتے آنا، تو اگر اس نے یہ کہا کہ اپنی پسند سے جو مناسب ہو خرید لینا تو اس کو وکالت عامہ کہیں گے، اور اگر یہ کہا کہ فلاں کمپنی کی ایک سائیکل میرے لیے لیتے آنا، تو اس کو وکالت خاصہ کہیں گے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ذاتی واجتماعی مخصوص کام دوسروں سے بھی لیے ہیں، مثلاً آپ نے حضرت ابوبکرؓ کو ایک اونٹ کی خریداری کا ذمہ دار بنایا، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن ابی اوفیؓ کو بعض کام سپرد کیے، اسی پر فقہانے قیاس کرکے اس کے حکم کو عمومیت دی ہے، یعنی کوئی شخص کسی سے یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ ہماری تجارت کے ذمہ دار ہیں، ہماری جائداد آپ کے سپرد ہے، آپ جس طرح چاہیں اس میں تصرف کریں، وغیرہ وغیرہ۔

۴۔ اسی طرح عقد توکیل پر فقہا نے کسی انسان کی اس اجازت کو قیاس کیا ہے جو اپنے کسی حق میں کسی فضولی[1] کے تصرف کے بعد وہ دے دیتا ہے، چنانچہ فقہا نے اس کے لیے یہ اصول وضع کیا ہے: ان الاجازۃ اللاحقۃ تعتبر کالوکالۃ السابقۃ۔ حال کی اجازت ماضی کی اجازت کی طرح ہے، تو اس کی اس اجازت سے فضولی کا تصرف اس کے حق میں اسی طرح نافذ ہو جائیگا جس طرح پہلے سے کسی کو اس کام کے لیے وکیل بنا دیا ہو۔

۵۔ اسلامی شریعت کا یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ اجیر نے جس کام کے کر لینے کا معاہدہ کیا ہے، اس کو اس کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی پر فقہا نے اس وکیل کے معاہدۂ وکالت کو قیاس کیا ہے جس نے اجرت لیکر کسی کے کام کرنے کی ذمہ داری لی ہے، یعنی وہ بھی اس کام کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ اجرت لینے کے بعد وہ بھی اجیر ہی کے مانند ہو گیا۔ اگرچہ عقد وکالت ان عقود میں نہیں ہے، جن کا پورا کرنا وکیل کے اوپر عملاً لازم و واجب ہو۔ (مگر اجرت لینے کی وجہ سے اب وہ لازم و واجب ہو گیا)

۶۔ شریعت اسلامی کا یہ صریح حکم ہے کہ جو شخص کسی کی کوئی چیز غصب[2] کر لے تو جب تک وہ چیز اس کے پاس بعینہ موجود ہے، اس کو وہی چیز واپس کرنی ہوگی، اور اگر وہ ضائع ہو جائے، یا اس میں نقص آ جائے تو غاصب کو تاوان میں اسی طرح کی چیز مالک کو دینی پڑے گی، یا پھر اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی تو اس ضائع شدہ چیز کے ساتھ مالک کا جو حق وابستہ تھا، اس کے ضائع ہونے بعد اب اس کا وہ حق تاوان کی صورت میں منتقل ہو گیا، اور یہ حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے

[1] فضولی اس شخص کو کہتے ہیں جو آپ کی اجازت کے بغیر آپ کا کوئی کام کر دے، یا آپ کے حق میں یا مال و جائداد میں کوئی تدخل کر بیٹھے یا آپ کے لیے کوئی چیز خرید لائے تو آپ نے اب اسکی اجازت دیدی یا کوئی نکیر نہیں کی تو یہ توکیل سمجھی جائیگی۔ [2] غصب کہتے ہیں کسی چیز کو مالک کی اجازت کے بغیر لے لینے کو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی چھڑی بھی رکھی ہو تو اس کی اجازت کے بغیر نہ اٹھاؤ۔

علی الید ما اخذت حتی تود۔ غاصب اس وقت تک غصب کردہ چیز کا ذمہ دار ہے جب تک وہ لوٹا نہ دیجائے۔ (ترمذی)

اسی حکم پر فقہا نے اس صورت کو قیاس کیا ہے، جب غاصب غصب کردہ چیز کی صورت ایسی بگاڑ دے کہ وہ پہچانی نہ جا سکے، اور اس کا کوئی دوسرا نام پڑ جائے، مثلاً غاصب نے کسی کا آہنی لوہے کا ٹکڑا لے لیا، اور اس کی تلوار بنا ڈالی، یا کسی کا گیہوں ہڑپ کر لیا اور اس کو پسوا ڈالا تو اس تغیر کو فقہا نے ضائع کر دینا ہی سمجھا ہے، اس لیے کہ جب اس کا نام اور صورت بدل گئی تو گویا وہ چیز اب دوسری چیز ہو گئی تو انھوں نے یہ حکم لگایا کہ اب مغصوب شئے پر مالک کا حق باقی نہیں رہا، بلکہ وہ حق غاصب سے تاوان لینے کی صورت میں تبدیل ہو گیا، جیسا کہ اتلاف[1] کا حکم ہے، جو اس حکم کا مقیس علیہ ہے۔

۷۔ حدیث میں عقد نکاح میں توکیل کا ذکر کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بالغ کنواری لڑکی کے سلسلہ میں فرمایا کہ

اذنھا صماتھا — اس کی خاموشی اجازت ہے۔

یعنی اگر اس کا ولی اس سے عقد نکاح کی اجازت طلب کرے اور وہ اس کے جواب میں خاموش رہے تو اس موقع و محل کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی خاموشی کو توکیل سمجھا جائیگا، کیونکہ ایسے مواقع پر کنواری لڑکیوں میں حیا و شرم کا غلبہ ہوتا ہے (اور اس وجہ سے ان کی زبان نہیں کھلتی) تو اس کے اوپر فقہا نے اس صورت کو قیاس کیا ہے، جب ولی کسی بالغ

[1] کسی کی چیز کو ضائع کر دینے یا اس میں نقص پیدا کر دینے کو اتلاف کہتے ہیں، اتلاف کی صورت میں تاوان دینا پڑتا ہے، ایک بار حضرت عائشہؓ سے امہات المومنین میں سے کسی کی ایک تشتری ٹوٹ گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دوسری تشتری بطور تاوان دلوائی۔

کنواری لڑکی کا نکاح اس کی مرضی معلوم کیے بغیر کردے، اور اس لڑکی کو اس نکاح کی اطلاع ملے اور وہ خاموش رہ جائے، توجس طرح اجازت کے وقت کی خاموشی کو رضامندی پر محمول کیا گیا ہے۔ اسی طرح فقہا نے عقد نکاح کے بعد کی خاموشی کو موقع و محل اور عرف کا لحاظ کرتے ہوئے رضامندی واجازت پر محمول کیا ہے،

۸۔ مشتری کے لیے خیار شرط کی اجازت سنت نبوی سے ثابت ہے، یعنی مشتری کا یہ شرط لگانا کہ اس مدت تک ہم کو اس چیز کے لینے یا نہ لینے کا اختیار رہیگا، اسی کا نام خیار شرط ہے، اس کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ مشتری کو دھوکہ سے بچنے کے لیے بیع کے سلسلہ میں غور و فکر کی ضرورت پیش آتی ہے، چنانچہ ایک صحابی حبان[۱] بن منقذ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ وہ خریداری میں اکثر دھوکا کھا جایا کرتے ہیں، تو آپ نے ان کو خیار شرط لگالینے کا طریقہ بتایا، آپ نے فرمایا کہ جب تم کوئی چیز خرید و تو یہ کہدیا کرو کہ اس میں کوئی دھوکہ نہ ہو، مجھے تین دن تک واپسی کا حق ہے؛ اذا اشتریت فقل لاخلابۃ ولی الخیار ثلاثۃ ایام[۲]

فقہا نے اسی کے اوپر قیاس کر کے بائع کے لیے بھی خیار شرط کی اجازت دی ہے، کیونکہ خریدار کی طرح بیچنے والے کو بھی اس کی ضرورت ہوتی ہے، اسی خیار شرط کے اوپر بیع کی ایک اور صورت کو فقہا نے قیاس کیا ہے جس کا نام انھوں نے "خیار النقد" رکھا ہے، وہ یہ ہے کہ بائع قیمت کی ادائگی میں ٹال مٹول کرنے والے خریدار کے سلسلہ میں یہ قید لگادے کہ اگر فلاں وقت تک تم نے قیمت نہ دی تو بیع کا معاملہ ختم سمجھا جائے گا، اور یہ اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ اس بات کا خطرہ ہے

[۱] امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ واقعہ حبان کا نہیں بلکہ ان کے والد منقذ کا ہے، [۲] حدیث کی کتابوں میں اس حدیث کا آخری جملہ راقم کو نہیں ملا، بخاری و مسلم میں تو صرف لاخلابۃ کا لفظ ہے، وہ بھی اشتراء کے لفظ کے ساتھ نہیں بلکہ اس میں من بایعت فقل لاخلابۃ کا جملہ ہے، البتہ ابن ماجہ اور دارقطنی میں یہ الفاظ بھی ہیں، اذا انت بایعت فقل لاخلابۃ ثم انت فی کل سلعۃ ابتعتھا بالخیار ثلاث لیال۔ مشکوۃ اور المنتقی

کہ خریدار بہت دنوں تک غائب ہو جائے، اور قیمت نہ ادا کرے، اور وہ چیز چونکہ اس کی ملکیت ہو چکی ہے، اس لیے بائع اب اس میں کوئی تصرف نہیں کرسکتا، جس سے اس کا نقصان بھی ہوگا، اور وہ خریدار کے رحم وکرم پر معلق رہے گا، اب اس شرط کی وجہ سے وہ اپنے بچاؤ کی صورت پیدا کرلے گا۔ خیار شرط پر خیار نقد کو قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں ایسی شرط لگی ہوئی ہے جس کا تقضا یہ ہے کہ ایک شرعی ضرورت کو رفع کرنے کے لیے بیع کے انعقاد کے بعد اس کو فسخ کردیا جائے،

(الدر رشرح الغرر ج ۲ ص ۱۵۲)

یہ چند مثالیں مشتے نمونہ از خروارے ہیں، ان سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ اسلامی فقہ کا دامن قیاسی مسائل کے شذرات الذہب سے کتنا مالا مال ہے، اور ایسا اس لیے ہے کہ نئے مسائل حوادث سے جو احکام فقہیہ پیدا ہوتے ہیں، ان کا سب سے بڑا منبع قیاس ہی ہے، اور آئندہ بھی اسی منبع سے نئے نئے احکام نکلیں گے۔

اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ قیاس کو احکام شرعی کے اثبات اور استنباط میں کتنا دخل ہے، یہ طریق قیاس نصوص شریعت کے محدود دائرہ کو وسیع سے وسیع تر کرنے کے لیے انتہائی ضروری اور اہم ہے، تاکہ شریعت اسلامی کے دامن میں غیر متناہی حوادث و مسائل زیادہ سے زیادہ آجائیں اور شریعت کا جو عمومی حکم ہے، وہ بھی قیاس عام کی ضرورت سے مستغنی نہیں ہے، کیونکہ کسی شرعی حکم کی عمومیت میں وہی تمام صورتیں داخل ہو سکتی ہیں، جو اس کے معنی و مفہوم کے اندر آتی ہوں، بخلاف قیاس کے کہ وہ نصوص کو ان حوادث و واقعات پر بھی منطبق کردیتا ہے، جو اس کے مفہوم و معنی میں شامل نہیں ہوتے، حتی کہ خصوصی احکام شریعت کو بھی وہ عمومیت دے دیتا ہے اور قیاس کا یہ عمل علت وسبب کے اشتراک و تشابہ کی بنیاد پر ہوتا ہے، پس یہ قیاس اسلامی قانون کے اصولی احکام کے مجموعہ میں بیشمار مستنبط فقہی احکام کا اضافہ کر دیتا ہے، اور تعریف یہ ہے کہ

یہ سارے مستنبط مسائل ان ہی اصولی احکام اور نصوص شریعت سے نکلے ہوئے ہوتے ہیں،

پھر یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہ فروعی احکام جو قیاس واجتہاد کے ذریعہ وجود میں آتے ہیں، وہ بھی اپنی جگہ ان دوسرے مسائل کے قیاس کے لیے نظائر، مآخذ اور اصول کا کام دیتے ہیں، جو علل واسباب میں ان کے مشابہ ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہتا ہے، فقہ اسلامی کی وسعت کا یہی راز ہے، کہ اس کے دامن میں ماضی کے واقعات وحوادث بھی آگئے ہیں، اور مستقبل کے حوادث وواقعات اور نئے انسانی مسائل بھی آتے رہیں گے۔

یہاں پر اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ بعض مسلک ومکتب خیال کے فقہا نے طریقہ قیاس کو تسلیم نہیں کیا ہے، انھوں نے صرف ظاہری احکام شریعت ہی تک اپنی نظر محدود رکھی ہے، اسی وجہ سے ان کا نام ظاہریہ[1] رکھدیا گیا ہے، ان کے مسلک کا نہ تو کوئی وجود ہے اور نہ اس کا کوئی وزن ہی ہے، کیونکہ اس میں قانون سازی کی ضروریات کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا گیا ہے،

امام مزنی جو امام شافعی کے معتمد شاگرد ہیں، انھوں نے نظریہ قیاس اور اس کے حجت شرعی ہونے کو نہایت اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں واضح کر دیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"عہد نبوی سے لیکر موجودہ عہد تک ہر زمانہ کے فقہاء، احکام شرعی میں قیاس کا استعمال کرتے چلے آئے ہیں، اور اس پر ان سب کا اتفاق رہا ہے کہ جو حق کے مثل ہوتا ہے وہ حق ہوتا ہے، اور جو باطل کے مماثل ہوتا ہے وہ باطل ہوتا ہے. تو کسی کے لیے قیاس سے انکار کرنا

[1] اس مسلک کے سرگروہ اور سب سے بڑے وکیل علامہ ابن حزم ہیں، قیاس کی تردید میں انھوں نے آثار وحدیث کا بہت بڑا ذخیرہ اپنی کتاب اصول الاحکام میں جمع کر دیا ہے، عام طور پر علمائے نقد ان کے دلائل کا ذکر کرکے ان کا شافی جواب دیتے ہیں،

جائز نہیں ہو سکتا، کیونکہ قیاس تو احکام میں مماثلت اور مشابہت پیدا کرنے کا نام ہے.[1] (اور اس سے کس کو انکار ہو سکتا ہے)

[1] مصنف نے امام مزنی کے اس قول کو مصر کے مشہور عالم ابوزہرہ کی کتاب "مالک" سے لیا ہے، حافظ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں بھی اس قول کو نقل کیا ہے، دونوں عبارتوں میں صرف دو ایک لفظوں کا فرق ہے (ج ۲ ص ۲۴)

اعلام الموقعین ج ۱ میں اس موضوع پر حدیث و آثار صحابہ کی روشنی میں جتنی عمدہ بحث حافظ ابن قیم نے کی ہے، دوسری کتاب میں اتنی تفصیل راقم کی نظر سے نہیں گذری، کتاب وسنت کی متعدد مثالیں دینے کے بعد لکھتے ہیں کہ

"عہد نبوی میں صحابہ نے متعدد مواقع پر اپنے اجتہاد سے کام لیا، اور آپ نے ان پر کوئی نکیر نہیں کی خاص طور پر انھوں نے جنگ احزاب کی مثال دی ہے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احزاب کے اختتام پر فرمایا کہ سب لوگ عصر کی نماز بنو قریظہ میں پہنچکر پڑھیں، بعض صحابہ نے سمجھا کہ وہاں پہنچنے سے پہلے ہم کو نماز پڑھنی ہی نہیں چاہئے، چنانچہ انھوں نے نماز قضا کردی، مگر بعض صحابہ نے آپ کے ارشاد کے منشاء پر نظر کرتے ہوئے راستہ ہی میں نماز عصر پڑھ لی، اور کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ ہم جلد سے جلد وہاں پہنچ جائیں، یہ نہیں کہ نماز کو موخر کردیں، اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ پہلے گروہ کی نظر صرف لفظ پر تھی، اور دوسرے گروہ کی نظر مفہوم ومعنی پر تھی. فھؤلاء سلف اھل الظاھر واولئك سلف اھل المعانی والقیاس۔ (باقی)

سوپارہ

(تاریخ کی روشنی میں)

از جناب انور احمد صاحب سوپاروی

(۲)

تجارتی لحاظ سے ہندوستان نے پورے ایشیا اور مشرق وسطیٰ میں سب سے زیادہ اہم رول ادا کیا ہے، "تمدنِ عرب" کا فاضل مصنف لکھتا ہے:-

"عربوں کے تعلقات ہندوستان کے ساتھ ابتدائے زمانۂ تاریخی سے شروع ہوئے ہیں، لیکن کل واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل زمانۂ اسلام وہ ہندوستان ہی کے لوگ تھے جو اپنے ملک کی پیداوار کو سواحل عرب تک لاتے تھے۔" (تمدن عرب ص ۵۰۳)

خصوصاً شمالی کوکن کے ساحلی مقامات نے تجارتی اعتبار سے کافی سرگرمی دکھائی اور ہندوستانی مال کی اشاعت کی ۸۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م مصر، فونیشہ اور بابل کے ساتھ اس کے تجارتی تعلقات تھے، ۵۰۰ ق م سے ۲۵۰ ق م تک یونان، اور پارتھین کے مابین تجارت ہوا کرتی تھی، ۲۵۰ ق م تا ۶۴۰ء ایران سے اور ۷۰۰ء سے ۱۲۰۰ء تک عرب چین وغیرہ سے تجارتی تعلقات قائم تھے۔ (JRAS 1927 ص ۱۱۱)

ڈاکٹر سیس (Dr. Sayce) کی تحقیق کے مطابق ہندوستان کی ایک عمارتی لکڑی

شیشم (Teak) قدیم شہر اُر (Ur) کے کھنڈروں سے برآمد ہوئی ہے، یہ کھنڈرات کم و بیش تین ہزار سال قبل مسیح کے زمانہ سے تعلق رکھتے ہیں اور بابل میں پائی گئی کپڑوں کی ایک فہرست میں ہندوستانی ململ کا بھی ذکر ہے، ہیوٹ (Hewitt) کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ململ سمندری راستہ سے وہاں پہنچا تھا، اس کے علاوہ نیبوچہر (Nebuchaduezzar ۶۰۴ تا ۵۶۲ ق م) کے محل میں ہندوستانی لکڑی، دیودار کا ایک بڑا شہتیر بھی ملا ہے، بدھ مت کے باورو جاتک (۵۰۰ ق م) میں ہندوستان اور بابل کے درمیان تجارتی تعلقات کا تذکرہ ملتا ہے۔ (ڈاکٹر رادھا کمار مکرجی Glimpses of Aucient India ص ۲۷)

بابل کی کھدائی کے دوران میں جو کتبے دستیاب ہوئے ان سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کے مغربی ساحل کے ساتھ اس کے تجارتی و علمی و مذہبی تعلقات کم و بیش ایک ہزار سال قبل مسیح سے قائم تھے۔ جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں (XII) راولنسن لکھتا ہے کہ مزید تحقیقات سے انکشاف ہوتا ہے کہ جنوبی سمندر، کی ایک قوم کے افراد نے بابل کو سنگی بت اور آرٹ کے نمونوں سے متعارف کرایا، غالباً یہ افراد ہندوستان ہی کے تھے۔

اس ضمن میں قدیم ترین تاریخی حوالہ بائیبل میں ملتا ہے، سوپارہ کو بائبل میں "اوفر" لکھا ہے، جسے یورپین مورخین مثلاً بین فے (Benfey)، رینو (Reiuaud) اور امرسن نے بعد تحقیق کے سوپارہ ہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، امرسن لکھتا ہے:

"...... اور طیر کے بادشاہ حیرم (فونیشیہ) نے چند تجارتی جہازات اِزاں جیبر (Ezion Geber) کے بندرگاہ سے 'اوفر' (سوپارہ) روانہ کئے، تاکہ وہاں سے مور، ہاتھی دانت، بندر، سونا اور قیمتی پتھر لاکر اس کے دوست سلیمانؑ کی خدمت میں پیش کیے جائیں جو یروشلم میں ایک عبادت گاہ تعمیر کر رہا تھا۔"

(The Pageant of India's History, P.201 vol. I By Gertrude Emerson)

مورخ امرسن اس واقعہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ اوفر دراصل ہندوستان کا ساحلی شہر سوپارہ ہی تھا، چونکہ عبرانی زبان میں مور وغیرہ کے لیے جو الفاظ ہیں وہ تامل زبان سے ماخوذ ہیں جس کی وضاحت اگلے صفحات میں آئے گی،

بائبل میں سوپارہ کو کہیں اوفر، اور کہیں سیپھر (Sephar) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے،

"...... اور وہ اوفر آئے جہاں سے وہ سلیمانؑ کے لیے چار سو بیس طلائی تحفے لائے"

(3- Kings IX-28)

یا

"اور ان کا مسکن میسا تھا ...... جوں جوں ہم مشرق کی جانب سیفر تک پہنچیں ......

Geuesis X-30

چھٹی صدی عیسوی (۵۴۵ء) میں یونانی تاجر کوسمانے ہندوستان کی سیاحت کی تھی، اس نے بھی سوپارہ کو سیبر، ہی لکھا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کئی صدیوں تک مشرق وسطیٰ اور اس کے اطراف میں سوپارہ بائبل ہی کے نام اوفر، یا سیپھر سے مشہور تھا۔

جن محققین نے اوفر کو سوپارہ سے تعبیر کرنے سے انحراف کیا ہے ان میں مورخ نیوبھر (Niebhir) پیش پیش ہے، اس نے اوفر کو عربستان میں بتلایا ہے، اس کے بعد رائے بدل کر اسے افریقہ میں لکھا ہے، علامہ سید سلیمان ندوی نے اسے جنوبی عرب کا ایک شہر اور بندرگاہ کہا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"بنو اوفر، یمن کے سواحل پر جاگزیں ہوئے، ان ہی کے نام سے اس مقام کو اوفر کہتے تھے، یہ یمن کا قدیم بندرگاہ تھا، حضرت سلیمانؑ کے جہاز یہاں لنگر انداز ہوا کرتے تھے اور ان کے لیے یہاں سے سونا لاد کر لے جایا کرتے تھے، (اسلاطین ۹-۲۸) اوفر کے

سونے کا تمام اسفار یہود میں بکثرت ذکر ہے۔" (ارض القرآن ج ۱ ص ۲۲۷)

پھر آگے چل کر مسلمان جغرافیہ نویس ابن الحائک الہمدانی کی کتاب "صفۃ جزیرۃ العرب" کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

"اس کی رائے میں کل ملک عرب کے چاروں طرف پھرنے میں سات مہینے گیارہ دن لگتے تھے، جبکہ بائبل کی رو سے حضرت سلیمان کے جہازات کو اوفر سے جاکر آنے میں تین سال درکار ہوتے تھے۔" (ایضاً ارض القرآن)

ماکس مولر (Max Muller) نے اسے دریائے سندھ کے قریب بتایا ہے، جرمن مورخ لاسین (Lassen) کی نگاہیں اسے سندھ میں تلاش کرتی ہیں، سرامرسن ٹینٹ (Sir Emerson Tennent) نے اوفر کو سیلون میں بتلایا ہے، جسے غلط اور بے بنیاد ثابت کرتے ہوئے الکزنڈر کننگھم (Alexander Cunningham) لکھتے ہیں کہ

"بائبل کا اوفر میرے خیال میں راجپوتانہ کا جنوب مغربی علاقہ سویرا (Soauera) ہی ہو سکتا ہے۔" بحوالہ The Aucient Geography of India

by Alexander Cunningham (1871)

۱۸۷۵ء میں میڈم ازابیل برٹن (Zsa Bel Burton) نے اپنے شوہر کے ساتھ ہندوستان کی سیاحت کی اور اپنے سفرنامہ Arabia - Egypt - India , Anarxatiue of Travel میں سوپارہ ہی کو اوفر، بتلایا ہے۔

ان اختلافات کے باوجود ہندومت اور بدھ مت کی مذہبی کتابوں میں سوپارہ کی شہرت اور لفظ "اوفر"، "سیپھر" اور سوپارہ میں باہمی مماثلت اس دعویٰ کی تصدیق کرتی ہے کہ سوپارہ یا اوفر یا سیپھر ایک مقام کے مختلف نام ہیں، اس ضمن میں چار مزید دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں:

(الف) لفظ 'اوفر' بائبل کے بعض ترجموں میں سوفر (Sophir) بن گیا ہے، اور سوفر عہد قدیم میں مصری زبان میں ہندوستان کے لیے استعمال ہوتا تھا، اور ابھی تک تعلقہ بسین اور خصوصاً سوپارہ کے کیپاری (مقامی عیسائی، جن میں اکثر غیر ملکی نسل سے تعلق رکھتے ہیں) سوپارہ کو 'ہوپارا' یا 'اوپارا' کہتے ہیں، یہ لوگ اپنی گفتگو میں عموماً حرف 'س' کو 'ہ' ' 'ح' میں بدل دیتے ہیں یا کبھی کبھی اسے حذف کر دیتے ہیں،

(ب) حضرت سلیمانؑ کے جہازات کو بحر احمر (Red sea) سے اوفر کی بندرگاہ تک جانے اور واپس آنے کے لیے تین سال لگے (بائبل) ظاہر ہے اگر اوفر عربستان یا افریقہ کے ساحلی بندرگاہ ہی ہوتا تو اتنی طویل مدت کی کیا ضرورت تھی؟

(ج) جو اشیا 'اوفر' کی بندرگاہ سے حضرت سلیمانؑ کے دربار میں پیش ہوئیں اُن میں سونا، قیمتی پتھر، صندل، ہاتھی دانت، مور، اور بندر خصوصی طور پر بائبل میں دی گئی ہیں، یہ خالص ہندوستانی پیداوار ہیں، سوپارہ کا سونا قدیم زمانہ سے لیکر ظہور اسلام تک مشہور تھا، ہندوستان کے سونے سے متعلق رگ وید، راماین اور مہا بھارت میں بھی تذکرہ ہے، اور غیر ملکی تاجروں میں بھی وہ مقبول رہا ہے، جیسا کہ یونانی تاجروں اور مورخین نے اس کا تذکرہ کیا ہے، ہیروڈوٹس Herodotus لکھتا ہے کہ دارئس (Darius) ہندوستان سے اس قدر سونا لے گیا کہ اس نے اپنی مملکت پرشیہ میں سونے کے سکے رائج کر دیے، قیمتی پتھروں کی تجارت کے سلسلہ میں یہ بات بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ خود سوپارہ میں ہیروں کی ایک کان موجود تھی، کوتلیہ (Kaul-ilya) کے "ارتھ شاستر" کے شارح نے لکھا ہے کہ مگدھ، کالنگ، سوپارک، جل دیش، پونڈر، ہربرانتر پور کی میں ہیروں کی کانیں تھیں۔"

(Ref: Ancient India & South India) History & Culture, By Dr. S. K Aiyangar. P536

(د) بائبل میں جن چیزوں کا ذکر ہے، ان کے لیے عبرانی نام سنسکرت اور ڈراویڈی زبان سے ماخوذ ہیں:

(۱) عبرانی لفظ 'کوپ' کن' بمعنی بندر، مصری لفظ 'کاف' سے ماخوذ ہے جس کی اصل کپی (سنسکرت) ہے:

(۲) ہاتھی دانت کے لیے عبرانی لفظ 'شن ہابن' ہے اور سنسکرت میں ہاتھی کو 'ایبھا' کہتے ہیں، قدیم مصری زبان میں اسے 'اب' کہتے تھے،

(۳) حضرت سلیمانؑ کو جو سونا گیا تھا، اس کو کہیں کہیں 'پروئیم کا سونا' لکھا ہے اور بلاشبہ سنسکرت لفظ 'پُرو' بمعنی مشرق ہی عبرانی زبان میں پُروئیم بن گیا ہوگا۔

(۴) عبرانی میں مور کے لیے "ٹکی یم" کا لفظ ہے، جو تامل زبان کے لفظ 'ٹگی' سے مشتق ہے،

(۵) عبرانی "الگم" (صندل) سنسکرت لفظ چندن کی مسخ شدہ صورت ہے،

(۶) اسکندریہ کے (Eutychius) (۹۴۰ء) نے تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ حضرت نوحؑ کی تاریخی کشتی میں ساج نامی لکڑی استعمال کی گئی تھی، کیا یہ ہندوستانی لکڑی ساگ تو نہیں؟ ساگ صرف مغربی ہند کے جنگلوں میں پایا جاتا تھا، مصر اور ہندوستان میں تجارتی تعلقات ۱۰۰۰ ق م سے بھی پہلے سے قائم تھے، جبکہ مصر میں تھیبیوں (Theban) کی سلطنت تھی، اور وہاں ہندوستان کے ہاتھی، املی، رنگ، کپاس اور جنگلی ریچھوں کی بہت زیادہ مانگ تھی،

مندرجہ بالا استدلال کے بعد براز، اے، فرنانڈیز (Braz. A. Fernandes) نے اپنے تحقیقی مقالہ Sopara: The Anceient port of The Kouken (کوکن کا قدیم بندرگاہ) میں لکھتا ہے:-

"اوفر اور سوپارہ کا مسئلہ ابھی تک بعضوں کی نظروں میں حل طلب ہے، تاہم میں وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ سوپارہ ہی (حضرت) سلیمان کا 'اوفر' تھا۔" (ص ۴۷)

یہ تاریخی دلائل و شواہد اس امر کی گواہی دیتے ہیں کہ سوپارہ حضرت مسیح السلام کی پیدائش سے کئی صدی

قبل ہندوستان کا ایک نہایت خوشنما بڑا شہر اور تجارتی مرکز تھا، اس بندرگاہ سے ہندوستانی اور غیرملکی سوداگر تجارتی مال عرب، مصر، چین اور روم کی تجارتی منڈیوں میں لیجاتے تھے، عرب کے اکثر میلوں میں ہندوستانی سوداگر شامل ہوا کرتے تھے، خود سوپارہ میں ظہور اسلام سے قبل عرب ایرانی رومی، اور تاجیک یا تازی یا تاشی عرب (ایران میں مقیم عرب) کی بڑی آبادی تھی، عرب میں سال میں ۱۳ مقامات پر میلے لگتے تھے، وہ مقامات حسب ذیل ہیں:-

"دومۃ الجندل، مشقر، صحار، ذوالمجاز، شحر، دبا، منیٰ، عدن، خیبر، یمامہ، حضرموت، صنعاء، اور عکاظ۔" (ارض القرآن ص ۱۲۴)

ایک ہزار سال قبل مسیح یمن کی مشہور تاریخی قوم سبا نے بھی ہندوستان اور بالخصوص سوپارہ سے تجارتی تعلقات قائم کر لیے تھے، جیسا کہ ایک غیرملکی مؤرخ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے:

"سوپارہ اور بھڑوچ کے بندرگاہوں سے حضرت سلیمانؑ کے عہد میں (۹۵۰ ق م) ہاتھی دانت، بندر، مور، کپڑا اور خوشبودار چیزوں کی تجارت فلسطین میں ہوتی تھی۔"

یعنی قوم سبا کی وساطت سے ہندوستان کی تجارتی اشیا، مصر، فلسطین (شام) یورپ وغیرہ جاتی تھیں، انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں ہے کہ

"جنوبی مغربی عرب یعنی حضرموت اور یمن کی خوشحالی کی اہم وجہ یہ تھی کہ ہندوستان اور مصر کے درمیان کا تجارتی مال سمندر کی راہ سے پہلے یہاں اترتا تھا، اور پھر بذریعہ خشکی مغربی ساحل پر جاتا تھا۔"

پہلی صدی عیسوی کے مشہور ہیئت دان اور جغرافیہ نویس بطلیموس (۱۵۰ء) نے سوپارہ کو نوسازیبا (نوساری) اور سیملا (چول) کے مابین دکھلایا ہے، پیری پلس (Periplus) کے گمنام مصنف (۲۴۷ء) نے اوبارا کو بھڑوچ اور کلیان کے درمیانی علاقہ میں بتلایا ہے، اسی طرح یونانی

راہب و تاجر کوسماس انڈکوسیلی نے سوپارہ کو سیبھر (Sephor) اور سیپور (Sebur) لکھا ہے، اور اسے کالینا (کلیان) کے قریب کہا ہے۔ دسویں صدی عیسوی یعنی ۹۱۵ء کے عرب سیاح، بلند پایہ مورخ اور جغرافیہ داں ابوالحسن علی بن الحسین المسعودی نے ہندوستان کا سفر کیا، اس کا سفر زیادہ تر ساحلی علاقہ کوکن میں رہا، اس نے سوپارہ، چول اور تھانہ کی سیاحت کی اور وہاں کے حالات قلمبند کیے ہیں، اس کے زمانہ میں صرف سوپارہ میں پانچہزار عرب تاجر قیام پذیر تھے، مسعودی کے چند ہی سال بعد یعنی ۹۵۱ء میں ایک اور عرب سیاح ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد اصطخری نے ہندوستان کی سیاحت کی، اس کی کتاب "المسالک والممالک" ایک مشہور اور مستند کتاب سمجھی جاتی ہے، جس میں اس کے سفری تاثرات اور تصریحات درج ہیں، وہ لکھتا ہے:-

"ہندوستان کے شہروں میں کھنبایت، سوبارا، سندان (سنجان)، صیمور (جیمور یا چول؟) ملتان، اور جنداور (جنتر؟) ہیں، کھنبایت سے صیمور تک ولبھ رائے کا راج ہے، کھنبایت سے سوبارا پانچ مرحلہ پر واقع ہے، سوبارا سمندر سے نصف فرسخ پر آباد ہے۔" (ص ۱۷۹)

بزرگ بن شہریار (۳۰۰ھ) ایک مشہور جہازراں اور سوداگر ہو گزرا ہے، جو اپنے جہازات عراق سے چل کر ہندوستان کے ساحلی علاقوں اور مختلف جزیروں سے ہوتا ہوا سراندیپ (سیلون)، مالٹا، جاوا اور چین تک لیجاتا تھا، اس نے اپنے سفر کے مشاہدات عجائب الہند میں ہندوستان کے مشہور شہروں کے نام یہ بتلائے ہیں، کولم، کلہ، صیمور، سوبارا، تتھہ (ٹھٹھہ)، تانہ اور تھانگر۔"

گیارہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں نامور فاضل ابوریحان البیرونی نے سوپارہ کو کہیں سوبیرا اور کہیں "شبارا" لکھا ہے، اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سوپارہ اس کے زمانہ میں ایک نہایت خوبصورت شہر تھا، جو سنجان سے ۴۴ میل دور جنوب کی جانب واقع تھا (کتاب الہند)، ابوالفداء نے سوپارہ کو اپنے سفرنامہ میں سوفالہ (Sofala) لکھا ہے، غرض ۵۰۰ ق م سے لیکر ۱۳۰۰ء

تک سوپارہ اپرانت کا دارالحکومت اور جنوبی ہند کا مشہور ترین شہر تھا۔

سوپارہ کے متفرق نام جو مختلف زبانوں اور کتابوں میں پائے جاتے ہیں حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ مہا و مسر :۔ سُپارکا پٹنم
۲۔ مہا بھارت :۔ سپارکا اور شرپاک
۳۔ ناسک کے سنگی کتبوں میں :۔ سوپارگ
۴۔ بطلیموس :۔ سوپارا ۔ ساوپارا
۵۔ پیسیری پلس :۔ اوپارا
۶۔ کاسموس :۔ سیبور ۔ سیبر
۷۔ کارلہ اور کنہری غاروں کے کتبے :۔ شُپارک
۸۔ عرب سیاح :۔ سوبارا ۔ سُبارا
۹۔ بائیبل :۔ اوفر
۱۰۔ ابوالفداء :۔ سُوفالہ
۱۱۔ البیرونی :۔ سوبرا ۔ سبارا

اس سے پیشتر کہ سوپارہ کی تاریخی توقیت (Chronology) پر غور کیا جائے، یہ ضروری ہے کہ اپرانت یا کوکن کے علاقہ کی وسعت و حدود کی وضاحت کی جائے، آج کوکن صرف تین اضلاع (تھانہ، قلابہ اور رتناگیری) پر مشتمل ہے لیکن عہد قدیم میں اس کی وسعت کچھ اور تھی، اس زمانہ میں گجرات مختلف صوبوں میں منقسم تھا، مثلاً انارت، لاٹ، سوراشٹر اور اپرانت۔ لاٹ اور اپرانت ایک دوسرے سے متصل تھے، یہ واضح رہے کہ مہاراشٹر کے صوبوں میں کوکن کا شمار بہت بعد کے زمانہ میں ہوا ہے، چنانچہ اکثر عرب سیاحوں نے اسے مملکت گجرات کا ہی علاقہ لکھا ہے،

پیسیری پلس کی رو سے خلیج کھمبایت اس زمانہ میں (پہلی صدی عیسوی) اپرانت میں شامل اور اسی کے نام کی نسبت سے موسوم بھی تھی، پنڈت بھگوان لال اندراجی نے بھی اس بیان کو مستند کہا ہے، مہابھارت (ادی پرد) میں جہاں ارجن کی سیاحت کا تذکرہ ہے، وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ اپرانت عہد عتیق میں ہندوستان کے مغربی ساحل کو کہا جاتا تھا، البتہ مالابار کی ساحلی پٹی اس سے خارج تھی، بدھ مت کے "مہاونشی گرنتھ" میں سوپارہ کے جنوبی علاقہ کو اپرانت بتلایا ہے، "مرکانڈی پوران" میں بھی اس کی وضاحت ہے،

ان ذرائع سے ہم یقین کر سکتے ہیں کہ تاپتی اور نربدا کا درمیانی خطہ کوکن میں شامل تھا، جو گجرات کا جنوبی حصہ متصور ہوتا تھا، اسی خطۂ ارض یعنی "وسیع تر کوکن" کی راجدھانی سوپارہ تھا، "۱۸۳۰ء کے قبل کوکن کا رقبہ ۳۲۶۵ مربع میل تھا جبکہ اسے دو حصوں پر تقسیم کر دیا گیا تھا یعنی شمالی اور جنوبی کوکن، اس کا کچھ حصہ پرتگالیوں کے زیر اقتدار تھا"
(Geographical & Stadistical Memoir of Konkan. By Majin T.B. Jervis (1840)

سوپارہ کی مستند تاریخ ساتواہن (Salavahan) خاندان سے شروع ہوتی ہے، جس نے تیسری صدی قبل مسیح سے تیسری صدی عیسوی تک جنوبی ہندوستان کے ایک بہت بڑے حصہ پر حکمرانی کی، ان سے قبل موریہ خاندان شمالی اور جنوبی ہندوستان کے بہت بڑے حصہ پر قابض تھا، اور شہنشاہ اشوک (۲۷۳ ق م) نے قندھار سے لیکر جنوب میں میسور تک اپنی مملکت کا دائرہ بڑھا دیا تھا، اس کے دور حکمرانی میں سوپارہ کو بدھ مت کا ایک مذہبی مرکز بنایا گیا، اشوک کے جانشین اس وسیع سلطنت کو سنبھال نہ سکے اور جنوب میں ستواہن خاندان نے ایک عظیم الشان حکومت کی بنیاد ڈالدی،

ستواہن کون تھے؟ اس کے بارہ میں مختلف تصریحات ملتی ہیں، ۸۰۰ ق م میں انھیں ایک مستقل اور غیر آریہ قوم سمجھا جاتا تھا، ایتاریہ برہمن (Aitareya - Brahman) میں انھیں وسومترا کے جلاوطن بیٹے کی اولاد بتلایا ہے، شہنشاہ اشوک کے کتبوں میں انھیں سرحدی قبیلہ اور پورانوں میں انھیں آندھرجاتیہ کہا گیا ہے، مہابھارت اور رامائن میں ان کا ذکر چولہ، چیرا اور پانڈیہ کے ساتھ ملتا ہے، (سبھاپرد)، سیاسی اعتبار سے وہ کمبوجہ، یاون اور گندھار (قندھار) کے باشندوں کے برابر تھے، اور "میگاستھنز نے انھیں ایک علیحدہ ذات بتلایا ہے۔ (India Antiquary Vol VI P.339)

پھر رفتہ رفتہ انھیں عروج ہوتا گیا اور انھوں نے اپنی حکومت قائم کر لی، جو مشرق میں کرشنا ندی کے دہانے سے لیکر مغرب میں بحر عرب پر اور جنوب میں چتل ورگ سے لیکر شمال میں گجرات پر ختم ہوتی تھی، گویا مہاراشٹر

اور گجرات مجموعی طور پر آندھرا پردیش میں شامل تھے، اسی نسبت سے اس خانوادہ کے حکمراں اپنے آپ کو آندھرا دیش کے غلام کہتے تھے، جیسا کہ شری نگم پلیٹ (۱۳۵۶ء) سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، نامور مورخ ونسنٹ اسمتھ (V.A.Smith) کی رائے میں اس خاندان نے ۲۲۳ ق م سے حکومت کا آغاز کر دیا تھا، ان کے دور حکمرانی کی مدت کے متعلق مختلف بیانات ملتے ہیں، متسیہ پوران (Matsya Puran) کے مطابق انھوں نے ۴۶۰ سال تک حکمرانی کی، برہمنڈ پوران (Brahmand Puran) کے رو سے ۴۵۶ سال، وایو پوران (Vayu Puran) کی رو سے ۴۱۱ سال، جب کہ وشنو پوران (Vishnu Puran) کے رو سے صرف ۳۰۰ سالوں تک ان کی حکومت رہی، (Ancient India By V.D Mahajan, P264) اس خاندان کا سب سے پہلا حکمراں سیموکا (Semuka) تھا جس نے ۲۳ سال تک حکومت کی، اس نے اپنی حدود سلطنت مہاراشٹر تک بڑھا دی تھیں، اس کی تصدیق سوپارہ میں پائی گئی پتھر کی ایک سل سے بھی ہوتی ہے، بعد میں گوتمی پوت ساتکرنی (۸۲-۱۰۶ء) کے عہد حکمرانی میں مندرجہ ذیل علاقے انکی قلمرو میں شامل ہو چکے تھے۔

(۱) اساک ملک یا مہاراشٹر (۲) مشرقی راجپوتانہ (۳) مغربی مالوہ (۴) سوراشٹرا
(۵) ودربھ (۶) اپرانت مع سوپارہ (۷) نربدا کا شمالی حصہ

غرض سوپارہ اپرانت کے دارالحکومت کی حیثیت سے ستواہن بادشاہوں کے قبضہ میں پہلی صدی قبل مسیح آ چکا تھا، اور قیاس ہے کہ موریہ خاندان کے زوال کے بعد ہی ستواہن خاندان اس علاقہ پر قابض ہو چکا تھا، یا ممکن ہے اس درمیانی عرصہ میں سوپارہ پر موریہ خاندان کے کسی سردار نے اپنا قبضہ جما لیا ہو، سوپارہ سے راقم الحروف نے جو سکے جمع کیے ہیں، ان میں سے اکثر سکے اسی خاندان کے ہیں، ان کے دور حکمرانی میں شہزادوں کو کمار کہا جاتا تھا، انتظامی سہولت کے لیے انھوں نے اپنی سلطنت کو مختلف منطقوں میں تقسیم کر دیا تھا، ہر حصہ کو آہار کہا جاتا تھا، ایک آہار عرض و طول میں پچھلے خاندان کے راشٹر یا ساتکی

گوتر کے وشیہ (Vishya) اور موجودہ ضلع کے برابر تھا، مثلاً

(۱) سوپارہ آہار (۲) گوردھن آہار (۳) امل آہار (۴) ساتواہنی آہار وغیرہ وغیرہ،

ان صوبوں یا ضلعوں کے گورنروں کو اماک (Amaka) کہتے تھے، پھر یہ ضلعے دیہاتوں میں منقسم ہو جاتے تھے، "گراھیک" یا گامیک ان کا ناظم اعلیٰ ہوتا تھا، آندھرا سلطنت میں مندرجہ ذیل مقامات اپنے زمانہ کے مشہور شہر تھے،

(۱) کوالو (۲) چیتل درگ (۳) بناوسی (۴) سوپارہ (۵) اننت پور (۶) گنتور،
(۷) دھانی کٹک (۸) تینالی (۹) الیور (۱۰) اکولہ (۱۱) چندا (۱۲) کارلہ (۱۳) اجینی
(۱۴) ناسک (۱۵) جونر (۱۶) گرنار (۱۷) بھڑوچ وغیرہ،

اس دور میں برہمنی مذہب کو عروج ہوا، کیونکہ ساتواہن بادشاہوں میں سے بیشتر حکمرانوں نے اسی مذہب کو اپنایا تھا، شری مالا ساتکرنی (۱۷۹ ق م) نے وید کی مذہبی ہدایات واحکام کی ترویج کی، اس نے اپنے ایک بیٹے کا نام بھی اسی مناسبت سے ویدی شری رکھا تھا، "اشودت" (Ushor Datta) کے تاریخی کتبوں سے پتہ چلتا ہے کہ اسی کے عہد میں سوپارہ کے رام تیرتھ میں سادھوؤں کی ایک ممتاز جماعت کراک (Harokas) سکونت پذیر تھی، جو ہندوازم کی پرچارک تھی" (بحوالہ Early History of Andhra country by K.Gopalachari)

ساتکرنی اول (Satakarni) کو غیر ملکی (یاون) شکا کے شتراپ ناہپانہ سے ہزیمت اٹھانی پڑی، اس نے عارضی طور پر سوپارہ کے بندرگاہ پر قبضہ کر لیا، کیونکہ اسی بندرگاہ کے ذریعہ مغربی ساحل کی پوری پٹی زیر اقتدار آ جاتی تھی، سوپارہ ستواہن سلطنت کے عسکری قوت کا اہم ترین مورچہ سمجھا جاتا تھا، جہاں سے یاون (غیر ملکی بالخصوص

شکا، (ایرانی اور یونانی) طاقتوں کی دست درازیوں پر قابو پایا جاسکتا تھا، چنانچہ سوپارہ اور اسکے اطراف کے علاقے (شمالی کوکن) ۱۱۹ء تا ۱۲۴ء ساتواہن خاندان سے جدا رہے اس سے قبل کاٹھیاوار، بھڑونچ اور دس پور کے شہر بھی ان کے ہاتھوں سے نکل چکے تھے۔" (بحوالہ Ancient India by V.D Mahajan P.292)۔ اس مدت میں ناہپانہ کا گورنر (آمانیہ) سوپارہ میں قیام کرکے امور مملکت کی دیکھ بھال کیا کرتا تھا۔ ناسک کے ایک اور کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناہپانہ (Napahana) کا قبضہ ان علاقوں پر بہت کم رہا، اور گومتی پتر (گوتمی بلساری کا لڑکا) نے شکا قوم کو شکست دیدی، اور ان سے رشیکا (کرشنا اور گوداوری ندی کا درمیانی علاقہ) اساک (گوداوری سے ملحقہ) مولکا (پیٹھن) سوراشٹرا اور سوپارہ آپار کے علاقے چھین لیے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر ملکی طاقتوں کا دست تطاول کافی دراز ہو رہا تھا، یہ الگ بات ہے کہ یہ غیر ملکی زمانہ کے ساتھ ساتھ ہندوستانی قومیت میں مدغم ہوتے گئے۔

۱۲۴ء کے بعد سوپارہ دوبارہ ستواہن خاندان کے زیر اقتدار آگیا، گوتمی پتر نے ۲۴ سال یعنی ۱۳۰ء تک حکومت کی، ساتواہن بادشاہوں کے انفرادی دورِ حکمرانی کے سلسلہ میں مورخین میں اختلاف ہے، اگر گوتمی پتر کا دور حکمرانی ۲۴ سال بتایا جاتا ہے تو گمان ہوتا ہے کہ اپنے ابتدائی سالوں میں (۱۱۹ء سے قبل) اسے ناہپانہ سے ہزیمت اٹھانی پڑی ہوگی جس کو بعض مورخین ساتکرنی اول کے زمانہ میں بتلاتے ہیں، بہرکیف اس کے بعد متواتر سات، سات سالوں کے لیے شیو شری اور شیو سکنڈا تخت نشین ہوئے، پھر آندھر کا سب سے آخری طاقتور بادشاہ یجنا شری (Yajna Sri) یا شری یان (Sri Yan) تخت پر بیٹھا، اس کے زمانہ میں لوگ آسودہ اور خوشحال تھے، تجارت عروج پر تھی، جابجا مندر تعمیر ہوئے۔ اس کی موت کے بعد یکے بعد دیگرے مختلف راجہ گدی پر بیٹھے۔

گران کی حکومت بہت کمزور ہو چکی تھی، جس کی بنا پر ۲۲۷ء میں مہاراشٹر کا علاقہ اس خانوادہ کے ہاتھوں سے نکل گیا، قیاس ہے کہ چشٹانا (Chastana) کے پوتے رودردمن (Rudradamana) نے ساتواہن حکمرانوں سے ان کا مغربی علاقہ چھین لیا تھا، جیسا کہ اس کے سنگی کتبوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اونتی (Avanti مغربی مالوہ) اناردت (Anarata) (شمالی کاٹھیاوار) سوراشٹر، کچھ، اپرانت وغیرہ اس کی مملکت میں شمار ہوتے تھے، اسی عرصہ میں ابھیرا (Abhira) خاندان رفتہ رفتہ طاقت پکڑنے لگا، اس کے بانی ایشور سینا نے مہاراشٹر پر قبضہ کرلیا، یہ خاندان دراصل شکا کا مطیع تھا۔

آندھر دیش میں استوپ بکثرت ہیں، اس لیے اس کو "استوپوں کا دیش" بھی کہا جاتا ہے، ان استوپوں میں بعض تیسری یا دوسری صدی قبل مسیح کے تعمیر شدہ ہیں، جن میں بھٹی پرولو، امراوتی اور سوپارہ کے استوپ کافی پرانے ہیں، ستواہن کے حکمرانوں نے اپنے ملک میں جگہ جگہ خوبصورت مندر تعمیر کرائے، تجارت اور صنعت کو فروغ دیا، سوپارہ میں چپل اور کپڑے کی صنعت عروج پر تھی، علوم و فنون کی سرپرستی کی اور بندرگاہوں کا بہت اچھا انتظام کیا۔

ساتواہن خاندان کے زوال نے جنوبی ہند کی سیاسی وحدت کو پارہ پارہ کردیا، چنانچہ جوں ہی ساتواہن خاندان کا شیرازہ بکھرا، ان کی مملکت کئی ریاستوں میں بٹ گئی، مدھیہ پردیش میں ۹. آٹکہ یا داکاٹک خاندان برسر اقتدار ہوگیا، شمال مغربی دکن ابھیرا خاندان کے قبضہ میں چلا گیا، اور آندھر کے مرکزی علاقہ پر اکسوکش کا قبضہ ہوگیا، اس عرصہ میں جنوبی ہند میں ایک نئی طاقت سر ابھار رہی تھی، وہ پلّو خاندان تھا جو بتدریج سارے جنوب پر چھا گیا۔

ابھیرا خاندان اور مغربی ساحل ہند کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی مکمل تاریخ ابھی تک

سوپارہ

روشنی میں نہیں آسکی ہے، ساتواہن کے زوال کے بعد اس علاقہ میں متفرق خاندان چھوٹے چھوٹے علاقوں پر قابض ہوگئے اور بار باران کی حکومتوں کی سرحدیں بدلتی رہتی تھیں، اس لیے مورخین نے جنوبی ہندوستان کی تاریخ مدون کرنے میں سنگی کتبوں، قدیم عمارتوں اور سکوں کا سہارا لیا ہے، اسی لیے یہاں کی تاریخ کے ادوار میں ربط و تسلسل قائم نہ رہ سکا۔

اسی اثنا میں شمالی ہندوستان میں ایک عظیم الشان حکومت گپت خاندان کے مورث اعلیٰ شری گپتا (سنہ ۳۴۰ء تا سنہ ۳۸۰ء) کی زیر قیادت پھیل رہی تھی، چنانچہ کمار گپت (سنہ ۴۱۵ء تا سنہ ۴۵۵ء) نے سوراشٹر اور ایرانت مع سوپارہ فتح کرلیا، اس بادشاہ کے عہد حکمرانی کے سکے کوکن میں جا بجا ملتے ہیں، راقم الحروف کو بھی سوپارہ سے ایک چاندی کا سکہ ملا ہے، کئی سال تک یہ علاقے گپت خاندان کے زیر اقتدار رہا ہے، کمار گپتا کے بعد اسکند گپت تخت نشین ہوا، اسکا دور حکومت سنہ ۴۵۵ء سے سنہ ۴۶۷ء تک تھا، اس کے بعد تقریباً چھ بادشاہ متواتر گدی پر بیٹھے، پورو گپت (سنہ ۴۶۷ء تا سنہ ۴۶۹ء) کمار گپت (سنہ ۴۷۳ء تا سنہ ۴۷۶ء) اور بدھ گپت (سنہ ۴۷۶ء تا ۴۹۵ء)۔ اسی کے دور حکمرانی میں شمالی ہند سے ہن قوم نے ہندوستان پر یورش شروع کردی۔

چھٹی صدی عیسوی میں دائکہ بادشاہ ہری سینا نے مہاراشٹر کے کئی اضلاع فتح کیے جن میں سوپارہ آہار بھی تھا

(باقی)

ہندوستان کی کہانی

ہندوستان کی یہ مختصر تاریخ نہایت آسان اور سہل زبان میں لکھی گئی ہے، تاکہ ہمارے مکتبوں اور ابتدائی مدرسوں کے طلبہ اس کو آسانی سے پڑھ اور سمجھ سکیں۔

مولفہ مولوی عبدالسلام قدوائی ندوی، ضخامت ۸۰ صفحے، قیمت :- عہ

منیجر

معارف نمبر ۳ جلد ۹۲

وید اور طبیب

از پروفیسر حکیم نیر واسطی لاہور

علمی و تمدنی وسیع النظری اور اخذ و استفادہ مسلمانوں کی خاص خصوصیت رہی ہے، انھوں نے بلا امتیاز مذہب و ملت اور نسل و وطن ضالۂ علم ہر قوم کے علوم سے استفادہ کیا، ان کو ترقی دی اور دنیا کو ان سے روشناس کرایا، یونانی علوم کی انھوں نے جو خدمت کی اس سے ہر تاریخ داں واقف ہے، ان ہی کے ذریعہ یہ علوم یورپ پہنچے، اور اسکی ترقی کی بنیاد بنے، ٹھیک اسی زمانہ یعنی ابتدائی عباسی دور میں جب سندھ کے علاوہ انکا ہندستان سے کوئی واسطہ نہ تھا، انھوں نے ہندستانی علوم کی طرف بھی توجہ کی اور سنسکرت کی مختلف فنون خصوصاً طب (ویدک) کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا، ہندو اطبار کے تجربات سے یونانی طب میں فائدہ اٹھایا، اپنی تصانیف میں ان کے حالات لکھے، اس طرح دنیا کو ان سے روشناس کیا، اس کا مختصر ذکر اس مضمون میں کیا گیا ہے۔ "م"

خلافت عباسی میں ہندوستان کے اہل فن نے مسلمانوں کے ساتھ مل کر فن طب کی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں، موفق الدین بن ابی اصیبعہ نے اپنی کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں ہند کے ممتاز ویدوں کے حالات زندگی پر ایک باب باندھا ہے، اور اس میں اس نے اختصار کے ساتھ ہمیں ان کی ان تصانیف سے بھی روشناس کرایا ہے جو عربی زبان میں ترجمہ کی گئیں[1]،

ابن ابی اصیبعہ کی رائے میں کنکہ الہندی اس دور کا ایک ممتاز ماہر فن تھا، اسکو صناعت طب میں زائد ادراک، طبائع مولدات و خواص موجودات کا علم بیان کرتا ہے اور ترکیب افلاک و حرکات نجوم کے علم کا ماہر قرار دیتا ہے۔

---

[1] عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج ۲ ص ۳۲ مطبوعہ مطبع وہبیہ مصر

صاحب طبقات الاطباء لکھتا ہے کہ ابو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخی نے اپنی کتاب الالوف میں علم نجوم میں کنکہ کے علم و فضل کی بہت ستایش کی ہے[1]، اور جمال الدین بن القفطی نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء میں طب اور نجوم میں اس کی مہارت کا ذکر نہایت تحسین آمیز الفاظ میں کیا ہے[2]،

ابن القفطی نے ہندی طبیب کنکہ کے علم و فضل کے ذکر کے سلسلے میں ملوک چین کا یہ دلچسپ مقولہ بھی بیان کیا ہے کہ دنیا میں پانچ ملک ہیں، ملک چین، ملک ترک، ملک فارس، ملک روم، ملک ہند، چین کے لوگوں کی خصوصیت سیاست اور حب وطن ہے، ملک ترک کے لوگوں کی خصوصیت انکی شجاعت ہے، اہل فارس کی خصوصیت جدت و نفاست طبع ہے، رومیوں کی خصوصیت ان کا حسن و جمال ہے اور اہل ہند کی خصوصیت علوم میں انہماک کی بنا پر ان کی حکمت ہے[3]،

کنکہ کی تصانیف میں سے ابن القفطی نے ہمیں اس کی کتاب النمودار فی الاعمار، کتاب اسرار الموالید، کتاب القرانات الکبیر اور کتاب القرانات الصغیر سے متعارف کرایا ہے[4]، اور ابن ابی اصیبعہ نے اس کی ان تصانیف میں کتاب فی التوہم، کتاب فی احداث العالم والدور فی القران اور ایک کناش کا بھی اضافہ کیا ہے[5]،

کنکہ کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ، قدیم ہندی طبیب شاناق (شارنگ) کا بہت ثناگر ہے، وہ اسے صناعت طب و حکمت و نجوم کا جید عالم بیان کرتا ہے، اور اس کی تصانیف میں سے وہ ہمیں کتاب البیطرہ، کتاب فی علوم النجوم اور کتاب منتحل الجواہر سے متعارف کراتا ہے،

ابن ابی اصیبعہ نے اسی سلسلے میں ہمیں اسکی ایک اور اہم تالیف کتاب السموم سے بھی روشناس کرایا ہے جسے منکہ نے ہندی سے فارسی میں ترجمہ کیا، اور ابو حاتم البلخی نے یحیی بن خالد برمکی کے لیے خط فارسی میں لکھا[6]،

عرب اہل فن کی نگاہوں میں صالح بن بہلہ ہندی اور منکہ کا مقام خصوصیت سے بہت ممتاز تھا،

---

[1] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۳۲ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۶۵، مطبوعہ مطبع سعادۃ مصر [3] ایضاً
[4] ایضاً [5] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۳۲ [6] ایضاً

صالح بن بہلہ ہندی عہد خلافت عباسی میں ہند سے عراق پہنچکر ہارون الرشید کا درباری طبیب مقرر ہوا اور اسے شاہی اور درباری اطباء کے درمیان خاص امتیاز حاصل ہوا، ابن ابی اصیبعہ نے اسی کتاب میں اسکی حذاقت و فطانت سے متعلق دلچسپ حکایات نقل کی ہیں جن سے اس کے تقرب سلطانی کا بھی اندازہ ہوتا ہے[1]،

دربار خلافت میں منکہ، آیورویدک علم طب کا سب سے ممتاز عالم اور حاذق معالج تسلیم کیا جاتا تھا، یہ فارسی اور ہندی دونوں زبانوں کا ماہر تھا،

ابن ابی اصیبعہ اخبار الخلفاء و البرامکہ کے حوالہ سے لکھتا ہے کہ ایک بار خلیفہ ہارون الرشید کسی مرض صعب میں مبتلا ہوا تو اس کو ابو عمر الاعجمی نے بتلایا کہ ہند میں ایک بڑا ماہر معالج منکہ موجود ہے، چنانچہ قاصد کو مال وافر دیکر ہند روانہ کیا گیا جو اس کو بغداد لایا اور وہاں اس کے علاج سے خلیفہ نے صحت حاصل کی[2]،

خلفاے بنی عباس کے دور میں جندی شاپور کے مشہور شفاخانے میں ایک ہندی طبیب دھشتک موجود تھا[3]، اور برامکہ کے عہد میں تو انھوں نے اپنے بیمارستان کا طبیب خاص ہی ایک ہندی طبیب ابن دھن کو مقرر کیا تھا، جو ہندی سے عربی میں طبی کتابوں کا مترجم بھی تھا[4]،

ان مشاہیر کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ نے ہمیں دیگر ممتاز ویدوں، جودر، منجھل، باکھر، راحہ، صکہ، داہر، انکو، جبہر، اندری اور جاری سے بھی روشناس کرایا ہے، اور بیان کیا ہے کہ ان ہندی اطباء نے طب اور علم نجوم میں بڑی بڑی قابل قدر کتابیں تالیف کی ہیں[5]،

ابن اسحق الندیم بغدادی نے اپنی کتاب الفہرست میں جو اس نے ۳۷۷ھ میں لکھی اور ۱۸۷۱ء میں لیپزک میں چھپی ہے، طب میں ہند کی ان کتابوں کی ایک فہرست[6] شائع کی ہے جو اس کے زمانہ میں لغت عربی میں موجود تھیں، یہ فہرست حسب ذیل ہے:-

---

[1] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۳۴ [2] ایضاً ج ۲ ص ۳۱ [3] ایضاً ج اول ص ۳۴ [4] الفہرست ص ۲۴۵ مطبوعہ لیپزک
[5] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۳۲ [6] کتاب الفہرست ص ۳۰۳ مطبوعہ لیپزک

(۱) کتاب سسرد (سشرت) مشتمل بر دہ مقالات جس کی شرح یحییٰ بن خالد کے حکم سے منکہ نے لکھی، اور شفاخانہ میں کناش (فارماکوپیا) کے طور پر رائج کی گئی۔ (۲) کتاب ستانکر الجامع جسکی تفسیر ابن دھن نے لکھی۔ (۳) کتاب سیرک[1]، جسے عبداللہ بن علی نے پہلے ہندی سے فارسی میں اور پھر فارسی سے عربی میں ترجمہ کیا، (۴) کتاب سندستان[2] جس کا ترجمہ ابن دھن صاحب البیمارستان نے کیا، (۵) کتاب مختصر للہند فی العقاقیر (۶) کتاب علاجات الحبالی للہند (۷) کتاب توقشتل جس میں ایک سو بیماریاں اور ان کی ایک سو دوائیں درج کی گئیں، (۸) کتاب روسا معالجات نسواں میں (۹) کتاب السکر للہند (۱۰) کتاب اسماء عقاقیر الہند جسے منکہ نے اسحٰق بن سلیمان کے لیے ترجمہ کیا (۱۱) کتاب رای الہند فی اجناس الحیات وسموہا، (۱۲) کتاب التوہم فی الامراض والعلل مولفہ توقشتل ہندی۔

پھر مستقل تصانیف اور تراجم کے علاوہ طب قدیم کی تقریباً تمام مستند کتابوں، حاوی، قانون الملکی اور غنیٰ ومنیٰ وغیرہ میں جابجا طب ہندی کی معلومات کے حوالہ جات ملتے ہیں، جس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ عرب خلفاء اور حکماء فن کے معاملے میں کس قدر غیر متعصب اور فیاض تھے، اور وہ طب میں اضافات کا کس قدر والہانہ شوق وذوق رکھتے تھے۔

ہندوستان میں پہنچنے کے بعد عربی طب میں ہندیوں کی معلومات اور تجارب کا اور بھی اضافہ کیا گیا اور اس طرح حاملین طب عربی نے یہاں اس کو اس قدر اہل ملک کے طبع اور مزاج کے موافق بنادیا کہ وہ گویا اب اسی ملک کی طب بن گئی،

---

[1] ابن ابی اصیبعہ نے اس کو شرک الہندی لکھا ہے ملاحظہ ہو طبقات الاطباء ص ۳۲ چرک مراد ہے،

[2] ابن ابی اصیبعہ نے اس کتاب کو سندھشان لکھا ہے، ملاحظہ ہو طبقات الاطباء ص ۳۲

مطبوعات جدیدہ

تعلیماتِ غزالی: از مولانا محمد حنیف صاحب ندوی صفحات ۵۰۶ کتابت وطباعت بہتر،

ناشر ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ علم وفضل کے لحاظ سے اپنے وقت کے امام تھے، وہ مدرسۂ نظامیہ بغداد کی صدارت پر فائز رہ چکے ہیں جو اس وقت کا سب سے بڑا مذہبی اعزاز تھا، مگر اس فضل وکمال اور عزت وجاہت کے باوجود انھیں اپنی روح وضمیر کی دنیا سونی اور اپنے اندر حقیقت دین کی کمی محسوس ہوئی تو ان تمام اعزازات کو ٹھکرا کر اس گنج گراں مایہ کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے، اور برسوں دشت وصحرا کی خاک چھانتے اور اہل دل کی صحبت وریاضت میں لگے رہے، جب قلب ودماغ کی دنیا میں زندگی وآبادی محسوس ہونے لگی تو پھر سے انھوں نے اپنی علمی زندگی کا آغاز کیا، مگر یہ علمی زندگی علم وفن کی بے سود موشگافی اور فضل وکمال کے بے جا مظاہرہ والی علمی زندگی سے مختلف تھی، اس کے ذریعہ انھوں نے دلوں پر اپنی شخصیت کا سکہ نہیں بلکہ خدا کی عظمت وکبریائی کا سکہ بٹھایا، منطق وفلسفہ کی ہرزہ سرائیوں کے بجائے ان کے زبان وقلم سے اسرار وحکم کے موتی بکھرنے لگے، اس دور کی یادگار ان کی احیاء علوم الدین، کیمیائے سعادت اور المنقذ من الضلال جیسی کتابیں ہیں ان کتابوں کے ذریعہ لاکھوں کروڑوں آدمی خدا کی معرفت، رسول کی محبت اور دین کی صحیح حقیقت سے آشنا ہوئے ہیں، ان میں خاص طور پر احیاء العلوم ان کی سب سے ممتاز کتاب ہے، زیر تبصرہ کتاب اسی کتاب کا خلاصہ ہے، جسے مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کے قلم نے اردو کا جامہ پہنایا ہے،

ابتدا میں مولانا محمد حنیف صاحب نے اپنے قلم سے ایک بسیط مقدمہ بھی لکھا ہے، جو ان کی تمام تحریروں کی طرح اعتدال و توازن کا بہترین مرقع ہے، مولانا نے اس میں تصوف کی بڑی اچھی وکالت کی ہے، یہ دونوں چیزیں ہر مسلمان کے حرز جان بنانے کے لائق ہیں،

روضات الجنات فی اوصاف مدینۃ ہرات (فارسی) از معین الدین محمد الزمجی الاسفزاری، صفحات ۳۲۰، ٹائپ عمدہ، ناشر مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔

ایران و خراسان میں ایک دو نہیں بلکہ پچاسوں شہر و قصبات ایسے ہیں جو اپنی قدامت و شہرت اور مردم خیزی میں ایک ایک ملک کے برابر ہیں، انہی میں ایک ہرات بھی ہے، یہ آٹھویں صدی کے ایک عالم معین الدین محمد الزمجی الاسفزاری کی تصنیف ہے، جو اسی خطہ کے ایک مردم خیز مقام اسفزار کے رہنے والے تھے، انھوں نے مولانا عبدالرحمن جامی سے بھی استفادہ کیا ہے، اس کتاب میں نہ صرف ہرات کی مکمل تاریخ بلکہ ایران و خراسان کے دوسرے بہت سے مشہور اور مردم خیز علاقوں مثلاً بلخ، مرو، ابیورد، نسا، اسفراین، فراہ، قندھار، غور، سجستان، جرجان، طبرستان وغیرہ کی تاریخ بھی آگئی ہے، اس کتاب کی اشاعت سے تاریخ اماکن میں ایک قیمتی اضافہ ہوا ہے،

داس کیپٹال: از کارل مارکس، ترجمہ سید محمد تقی، صفحات ۲۸۰، ناشر انجمن ترقی اردو، پاکستان، قیمت مہر

کارل مارکس کی کتاب کیپٹل "سرمایہ" ان کتابوں میں ایک ہے جس نے دنیا میں ایک انقلاب برپا کیا، اور اس کی بنیاد پر ایک ایسا معاشی نظام زندگی تعمیر ہوا جو اس وقت نصف دنیا کو اپنی گرفت میں لیے ہوئے ہے، کارل مارکس کے نظریہ کی علمی اچھائی برائی اور اسکی عملی کامیابی و عدم کامیابی سے قطع نظر اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ اس کی بنیاد پر جو نظام زندگی بنا اس نے روٹی کے چند ٹکڑوں کے بدلے انسان کی وہ تمام قدریں چھین لیں جو انسانیت کا حسن اور اس کے دل کی پکار تھیں، زیر تبصرہ ترجمہ بحیثیت ترجمہ بہت کامیاب کہا جا سکتا ہے، یہ کتاب انتہائی گنجلک، فلسفیانہ مباحث اور بقول علامہ اقبال خطوط خمدار

کی نمایش پر مشتمل ہے، اس لیے جیسا کہ ڈاکٹر عبدالحق مرحوم نے لکھا ہے، اس کے ترجمہ کی کوئی جرأت ہی نہ کرتا تھا، مگر سید محمد تقی صاحب نے اس کام کو شروع کیا، اور ترجمہ کر ڈالا جس کے لیے وہ مبارکباد کے مستحق ہیں، اس کے ذریعہ اردو داں طبقہ کو براہ راست کارل مارکس کے نظریات و خیالات کے سمجھنے کا موقع ملے گا،

شعر و حکمت: از نیر واسطی، صفحات ۱۸۰، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر ادارۂ مطبوعات مجلس بو علی سینا، بیرون مستی گیٹ، لاہور، قیمت ے

پروفیسر نیر واسطی، حاذق طبیب ہونے کے ساتھ علم و ادب کا بھی بلند مذاق رکھتے اور پختہ کار اہل قلم اور شاعر بھی ہیں، ان کا یہ مجموعۂ کلام صحیح معنوں میں اسم بامسمیٰ ہے، ان کے کلام میں اقبال کی دانائی و سوز، ظفر علی خاں کے کلام کا شکوہ اور اختر شیرانی کی رومانیت کی جھلک دکھائی دیتی ہے، انھوں نے ہند و پاک کے ممتاز علما و صلحا کی صحبتیں بھی اٹھائی ہیں اور خود ان کی طبیعت میں بھی سوز و دردمندی ہے اس لیے اس کا اثر ان کے کلام میں بھی ہے، گو انھوں نے لکھا ہے کہ ان کی طبیعت کا اصل رجحان اختر کی رومانیت ہے، مگر کلام سے اس کی شہادت کم ہی ملتی ہے، اس لیے شاید یہ کہنا صحیح ہو کہ خارجی حالات اور دوستوں کی صحبت نے ان میں یہ رنگ پیدا کیا ہے، خود ان کی طبیعت کا رنگ سطحی رومانیت سے بلند ہے، جس پر ان کا کلام شاہد ہے، اور مختلف اصناف میں ان کی نادرالکلامی اور حسن مذاق نمایاں ہے، مجموعہ کے شروع میں ایک دلچسپ مقدمہ ہے جو بجائے خود تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہیں۔

خیالات عزیز: از مولوی محمد عزیز مرزا مرحوم، مرتبہ منشی دیا نرائن نگم، صفحات ۲۴۰، کتابت و طباعت متوسط، ناشر انجمن ترقی اردو، پاکستان، قیمت للعہ

انیسویں صدی کے آخر میں ہندوستانی مسلمانوں میں جو ممتاز اور باکمال لوگ پیدا ہوئے

ان میں ایک مولوی محمد عزیز مرزا مرحوم بھی تھے، ان میں نظم و انتظام کا ملکہ بھی تھا اور لکھنے پڑھنے کا ستھرا مذاق بھی رکھتے تھے، وہ ریاست حیدرآباد میں بڑے اونچے اونچے انتظامی و عدالتی عہدوں پر فائز رہے، اور ہر شعبہ میں نیک نامی پیدا کی، حیدرآباد سے پھر علی گڈھ آگئے، وہاں بھی جلد ہی نواب وقار الملک کے دست راست بن گئے، انھوں نے ایجوکیشنل کانفرنس اور پھر مسلم لیگ کو نئی زندگی بخشی، اور ۱۹۱۲ء میں انتقال کر گئے، مگر انتظامی الجھنوں اور عملی کاموں کی ان مشغولیتوں میں بھی ان کا ذوق مطالعہ و تصنیف ہمیشہ باقی رہا، اور متعدد کتابوں کے ترجمے کیے، اور بہت سے علمی و تاریخی مضامین لکھے، خیالات عزیز ان کے ۲۰ علمی، تاریخی اور سیاسی مضامین کا مجموعہ ہے، جو پہلی بار ان کی وفات سے کچھ دن پہلے ۱۹۱۲ء منشی دیا نرائن نگم اڈیٹر زمانہ نے مرتب کر کے نواب وقار الملک کے دیباچہ کے ساتھ شائع کیا تھا، اور غالباً اس کے بعد دوسرے اڈیشن کی نوبت اب آئی ہے، مرحوم کئی زبانوں کے ماہر تھے، اس لیے ہر مضمون سے ان کے ذوق علم و ادب کا اظہار ہوتا ہے۔

نوادر: مرتبہ سید احسن شیر، صفحات ۲۱۸، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر خدا بخش خاں اورنٹیل لائبریری، پٹنہ۔ قیمت :- دس روپئے۔

ہندوستان میں مشرقیات کے مشہور و ممتاز کتب خانوں میں ایک ممتاز کتب خانہ خدا بخش اورنٹیل لائبریری پٹنہ بھی ہے، ان میں بیشمار مطبوعہ نادر کتابوں کے ساتھ نادر مخطوطات کا بھی اچھا خاصا ذخیرہ ہے، اس کتاب کے ذریعہ انہی نوادرات کا تعارف کرایا گیا ہے، اس میں ۴۰ مخطوطات کا تذکرہ ہے، مرتب نے اسے بڑی محنت سے مرتب کیا ہے، مگر کہیں کہیں تسامح ہو گیا ہے، مثلاً المقاصد الحسنہ سخاوی کے بارے میں لکھا ہے کہ "بہت سی مشہور حدیثوں کا یہ مجموعہ ہے"۔

"نوادرات" اہل علم کے لیے واقعی ایک نادر تحفہ ہے۔

م، ج

جلد ۹۲ ۔ ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۳ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۶۳ء ۔ عدد ۴

مضامین

خریداران معارف کے لیے اطلاع

پاکستان میں روپیہ کے جمع کرنے کا معقول انتظام ہو گیا ہے لیکن اسکے باوجود ہمارے بعض خریدار روپئے نہیں بھیج رہے ہیں، امید کہ یہ حضرات مندرجہ ذیل پتہ پر اپنا روپیہ بھیجکر ہمیں ممنون فرمائیں گے۔

پتہ :- جناب سید سخی احمد صاحب لکچرار سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد (مغربی پاکستان)